COMUN a todas las culturas, la Utopía nace en Occidente como una planta híbrida, generada en el cruce de la creencia paradisíaca y ultramundana de la religión judeocristiana con el mito helénico de una ciudad ideal en la tierra. La imposición de nombre se produce en el siglo XV, en la perspectiva de una cristiandad helenizada.

Frank E. Manuel • Fritzie P. Manuel

El pensamiento utópico en el mundo occidental

II

El auge de la utopía: La utopía cristiana (siglos XVII-XIX)

taurus

El presente estudio de Frank y Fritzie Manuel
constituye la obra definitiva en el análisis sistemático
del pensamiento utópico.
A lo largo de los tres volúmenes
se traza un apasionante recorrido
de la evolución de la Utopía en sus diversos estadios:
género literario, constitución de un Estado
perfectamente estructurado, una disposición de la mente
y los fundamentos religiosos o científicos de una República Universal.
En la primera parte de este segundo volumen,
«Apogeo y muerte de la Utopía cristiana»,
se estudian las obras de Bruno,
Bacon, Campanella, Andreae y Comenio,
la explosión utópica en la guerra civil inglesa,
el Rey Sol y sus enemigos y la figura de Leibniz
como canto de cisne de la República Cristiana.
«Eupsiquias de la ilustración», título de la segunda parte,
está dedicada a la evolución
del pensamiento utópico en el siglo XVIII.

FRANK E. MANUEL
Y
FRITZIE P. MANUEL

EL PENSAMIENTO UTÓPICO EN EL MUNDO OCCIDENTAL

II

Versión castellana
de
BERNARDO MORENO CARRILLO

taurus

Título original: *Utopian Thought in the Western World*
© 1979 by Frank E. MANUEL & Fritzie P. MANUEL
Editor: The Belknap Press of Harvard University Press,
Cambridge, Mass. (U.S.A.)
ISBN: 0-674-93186-6

Primera edición febrero, 1984
Reimpresión septiembre, 1984

© 1981, TAURUS EDICIONES, S. A.
Príncipe de Vergara, 81, 1.º - MADRID-6
ISBN: 84-306-1242-4 (tomo II)
ISBN: 84-306-9962-7 (obra completa)
Depósito Legal: M. 25.604-1984
PRINTED IN SPAIN

PARTE III

APOGEO Y MUERTE DE LA UTOPÍA CRISTIANA

Juan Amós Comenio
Juriaen Ovens, 1658-1660
(Rijksmuseum, Amsterdam)

7

LA PANSOFÍA: UN SUEÑO DE CIENCIA

La Europa del siglo XVII fue una sociedad cristiana tradicional en ebullición. Las crisis internas sociales y políticas se vieron agravadas por un estado crónico de guerra fratricida entre dinastías en las que las lealtades religiosas desempeñaron un papel importante, aunque no siempre trascendental. En todos los Estados –católicos, luteranos, calvinistas o anglicanos–, las instituciones intelectuales y espirituales fueron conservadoras por su propia naturaleza y las autoridades eclesiásticas se mostraron particularmente celosas de sus prerrogativas. Por supuesto que hubo hombres de dentro del sistema religioso que se mostraron dispuestos a aceptar algunas cosas de la nueva ciencia que estaba empezando a levantar cabeza a medida que los científicos, un curioso nuevo grupo sin nombre colectivo hasta el siglo XIX, iban introduciendo paulatinamente sus productos, sin ningún bombo, en pequeñas cantidades que pasaban prácticamente inadvertidas. Cuando Harvey presentó su teoría de la circulación de la sangre de manera razonable, dentro del marco tradicional del aristotelismo, nadie se sintió molestado. E incluso grandes innovadores como Newton mantuvieron a veces con modestia que no hacían sino redescubrir lo que ya enseñaran los antiguos filósofos (bajo la máscara de forjadores de mitos). Pero la actividad científica en el terreno alquimista, paracélsico, académico, matemático o experimental se había vuelto demasiado conspicua para que se la asimilara o encajara sin más en el viejo orden espiritual sin que nadie manifestara el mínimo desacuerdo.

LA UTOPÍA CRISTIANA

La práctica de la ciencia como actividad virtuosa en la Europa cristiana y aristocrática del siglo XVII no era algo que se diera por descontado. Tuvo que vencer los prejuicios inveterados de varios segmentos de la población, además de la tradicional desgana de los miembros del sistema

eclesiástico. Un grupo de los religiosos consideró la importancia dada a las causas secundarias como un abandono de la contemplación de la divina Causa primera, y de ahí surgieron muchas sospechas de heterodoxia, sobre todo cuando proposiciones como la hipótesis copernicana querían hacerse pasar por verdades absolutas, contradiciendo además el sentido literal de la Biblia. Más de un aristócrata desdeñoso del trabajo manual y con modales remilgados se sintió ofendido ante la sola idea de que un hombre de cualidades se manchara las manos con vísceras, piedras tiznadas o esqueletos de animales. La generalidad de la gente, todavía no liberada de la imagen del sabio-mago que ocultaba a un brujo o poseso por el diablo, se sentía atemorizada con historias sobre experimentos clandestinos realizados al parecer gracias a los poderes diabólicos que poseían todos los que se dedicaban a la filosofía natural. Y algunos literatos ingeniosos, llenos de envidia ante los honores que empezaban a acumular los hombres que trabajaban con reglas y compases en vez de con tratados de métrica y prosodia, encontraron un buen blanco para sus dardos envenenados en el retrato del científico chiflado.

La constante acumulación y el notable peso específico de la nueva ciencia hizo inevitable la confrontación con los detractores de la misma. Cuando llega el momento crucial del encontronazo, en el que, sin embargo, los cuerpos rivales, como en nuestro caso los científicos y los eclesiásticos, no pretenden aniquilarse mutuamente –con la posible excepción de Giordano Bruno, no vemos gente que buscara la destrucción total del orden espiritual existente, y aun los propósitos de éste se nos antojan demasiado salvajes, cambiables y ambivalentes para ser encasillados sin más–, los hombres tratan de inventar mitos o metáforas que delimiten las jurisdicciones respectivas, eviten fricciones y empotramientos, y aseguren por fin un mutuo respeto, ya que no una interdependencia. También llegan en estos casos a parir utopías de armonía y de reconciliación.

Digamos de entrada que, en la Europa del siglo XVII, hubo dos concepciones distintas de gran importancia sobre las relaciones posibles entre ciencia y religión. Una se puede resumir en la conocida metáfora de los dos libros, el Libro de la Naturaleza y el Libro de la Escritura, ambos considerados como fuentes equivalentes del conocimiento cristiano, y conducentes a la virtud aunque permaneciendo separados, con lenguajes, modos de expresión, disposiciones institucionales y áreas de especialización de orden distinto. El otro mito, de carácter mucho más utópico, fue la pansofía, nueva síntesis cristiana de la verdad orgánica que pretendía poner en su sitio el cuerpo de creencias relativamente estables que había abrazado supuestamente Europa alrededor del año 1500, antes de los grandes cismas y de los graves ataques a los sistemas conceptuales heredados de Ptolomeo, Aristóteles y Galeno –por usar una abreviación científica que resultaba aceptable a todas las iglesias de Europa–. Entre los muchos teóricos que participaron en su elaboración, la pansofía reconcilió practicamente a los dos cuerpos espirituales, los científicos y los ministros de la religión, haciendo de ellos un solo cuerpo virtual y acabando

así con el viejo conflicto antes de que adquiriera proporciones desastrosas.

Estas dos concepciones o metáforas plantean tantas cuestiones como problemas solucionan, por guardar una relación esencialmente antagonista y encerrar dificultades de intrincada solución. Una metáfora intelectual adoptada por una generación determinada es a menudo un intento sincero de forjar al menos una vía de solución a un problema casi insoluble. Como la relación entre ciencia y religión fue particularmente crítica en un momento decisivo de la cultura europea, las estructuras verbales e imaginativas que creó, o que recibió prestadas de edades anteriores para adaptarlas después, merecen ser objeto de un examen detenido. Para bien entender lo que se produjo en el transcurso de la centuria en cuestión, es menester acometer un estudio detallado de los argumentos racionales en liza, de las garantías que se esperaban de los textos sagrados y de los anhelos emotivos expresados en los diálogos de filosofía utópica y en las cartas privadas. Además de la metáfora de los dos libros y de la pansofía, existió naturalmente una tercera actitud: la del matemático Pascal con ribetes de jansenista, la más completa negación de cualquier valor intrínseco en las obras de la ciencia; pero el análisis de este pensamiento y de sus implicaciones desborda los límites de nuestro tema.

El género de personas que más escribieron sobre las relaciones entre ciencia y religión se puede dividir a grandes rasgos en tres tipos distintos. En primer lugar, están los que sirvieron de heraldos a la nueva ciencia, hombres que no eran de por sí ni *virtuosi* ni *investiganti*, pero que o bien abrieron el paso a los nuevos creadores o bien les presentaron ambiciosos programas. Fueron por definición los apologetas y defensores quienes intentaron elaborar una relación favorable entre la religión y la nueva filosofía. Bacon en Inglaterra, Campanella en Italia y Andreae en Alemania fueron ejemplos perfectos a este respecto, y prácticamente contemporáneos; Comenio repetiría el mismo intento en la generación posterior. Luego vienen los grandes científicos propiamente dichos, como Kepler, Galileo y Newton, que, al sentirse atacados en momentos de crisis, o porque sintieran inminente un ataque de cualquier tipo, o todavía por alguna razón personal, expresaron sus propias ideas religiosas, o escribieron sobre las relaciones de los dos libros y la autonomía de la ciencia. Por fin vienen los filósofos –Descartes y Espinoza, Locke y Leibniz– que, a un nivel más abstracto que los heraldos o los científicos, trataron de sacar las conclusiones generales de lo que estaba acurriendo. En esta división tripartita de los distintos protagonistas, se pretende reducir a cada individuo a un solo papel, ya que algunos hombres de genio del siglo XVII aparecieron en las tres categorías en un momento u otro de sus vidas y obras.

Los enemigos de la ciencia, atrincherados en posiciones de poder espiritual, también forman parte de nuestra historia, si bien no dejaron una cosecha de pensamiento tan rica como la de los que estuvieron implicados de manera positiva con la nueva filosofía. Las figuras de los tradicionalistas se perfilan precisamente en contraposición con los defensores de

la ciencia. Aunque no todos los hombres de iglesia resultaron ser diablos; unos fueron simplemente idiotas, otros destacaron en el arte de enseñar los dientes y unos cuantos mostraron una predilección filosófica por un compromiso espiritual con las nuevas fuerzas. El último grupo halló la metáfora de los dos libros particularmente útil, como ocurrió con la mayoría de los científicos de profesión. Al final, la separación de la ciencia y la religión en dos ámbitos se convertiría en la mejor solución del problema, y así ha seguido siendo desde la fundación de la Royal Society de Londres hasta nuestros días.

La serie de los filósofos pansofistas

La segunda alternativa, la pansofía, tuvo una fortuna muy distinta. Fue una fantasía utópica que nunca produjo fruto, algo así como una causa perdida, o la esperanza del siglo XVII de una nueva comunidad cristiana en Europa que sirviera de preludio a un milenio universal en la tierra, un milenio no contaminado por la violencia y el entusiasmo salvaje de los anabaptistas, un milenio basado en una ciencia tranquila y ordenada como sendero que llevara hacia Dios. Esta utopía de una sociedad cristiana perfecta adoptó formas muy distintas según los variados escritores que la suscribieron. Bajo la rúbrica de la pansofía se pueden incluir las obras de los italianos Bruno y Campanella, de los ingleses Francis Bacon y John Wilkins, de los renanos Alsted, Besold y Andreae, del moravo Comenio y de los comenianos expatriados en Londres, Hartlib y Dury. Gottfried Wilhelm Leibniz, suma y cifra de la cultura europea, si bien rechazó públicamente la síntesis pansófica de Comenio, trató no obstante de crear una visión de una república cristiana con un espíritu muy parecido. Destaca como el más ambicioso buscador de una unión entre ciencia y religión, siendo a la vez el símbolo de su trágico fracaso. Comenio, el eslabón más importante de la cadena, tomó prestado el término del movimiento pansófico de un libro, actualmente olvidado, de Peter Laurenberg, publicado en Rostock en 1633 y titulado *Pansophia, sive Paedia Philosofica*[1]. Estos pensadores han sido estudiados individualmente con bastante frecuencia en el pasado, y las dos últimas décadas han visto expandirse notablemente nuestro conocimiento de sus personas e ideas; creemos sin embargo que se puede decir todavía algo de la configuración global de su empresa. Aunque vivieron diseminados por toda Europa, no dejaron de aprender los unos de los otros, espoleándose mutuamente la imaginación: en el fondo compartían las mismas ilusiones básicas.

La pansofía tuvo sus orígenes lejanos en los escritos del doctor iluminado mallorquín del siglo XIII, Ramón Lull, cuya *Ars magna generalis* preanunció muchos intentos posteriores en cuanto a fijar los elementos

[1] «Pansofía», antigua palabra griega, fue usada por Filón, reapareció en el Renacimiento y se generalizó en el siglo XVII.

del conocimiento universal y usar esta nueva ciencia como instrumento para la propagación de la fe cristiana entre los infieles mahometanos y judíos. Con la publicación en el siglo XVI de sus numerosos escritos, Lull fue reconocido a título póstumo como un eminente precursor en la búsqueda de una lógica que unificara a todas las ciencias, una ciencia metodológica de las ciencias, o una enciclopedia que ilustrará la unidad de las ideas básicas de las distintas ramas del saber. Los escritos de Lull, que fue también el autor del romance histórico *Blanquerna*, fueron sospechosos de herejía para la iglesia de la Contrarreforma, y en los manuales de instrucción general de los inquisidores romanos el lullismo formaba parte de la larga lista de herejías antiguas y modernas que podían conducir muy bien a la hoguera.

Los utópicos cristiano-científicos que siguieron las huellas de Lull fueron unánimes en su rechazo de la obediencia ciega a la filosofía aristotélico-escolástica, aunque se dieron diversos grados en dicho rechazo. En su mundo cristiano ideal –forjado según el modelo de la Ciudad del sol, de Cristianápolis, de la Nueva Atlántida, de la Fraternidad cristiana de Comenio o de los Grandes designios de Leibniz– los hombres vivirían unidos por el conocimiento *in rebus*, conocimiento que era concreto, sensorial y basado en los objetos del mundo real. Todas las cosas y sus distintas relaciones serían percibidas con una nueva claridad. Esto sería la verdadera iluminación. Se declaraban guerras sobre la base de definiciones puramente verbales que confundían y ofuscaban. Pocas diatribas han alcanzado la acrimonia con que Bruno y Bacon denunciaran las definiciones vacuas de la tradición aristotélica en vigor en las principales universidades de Europa. En uno de sus primeros manuscritos, Bacon se muestra moderado, aunque rotundo, a propósito de toda la filosofía griega:

> Hemos dicho que vuestros conocimientos se derivan de los griegos. Pero ¿qué clase de gente eran ellos? Diré algo sobre ello para que no nos llamemos a engaño. No repetiré ni imitaré lo que ya han dicho otros. Me contentaré con observar que esa nación fue muy precipitada en el plano mental y dada a enseñar por costumbre –dos características enemigas de la sabiduría y de la verdad...–. ¿Qué puede haber más infantil que una filosofía siempre dispuesta a cotorrear y disputarse e incapaz de engendrar obras, una filosofía inepta para argüir y vacía de resultados?[2].

En la última parte de la centuria, Comenio y Leibniz empezaron a buscar un sitio en su síntesis de alcance universal inclusive para Aristóteles, pero destronándole de su papel de árbitro exclusivo del conocimiento.

Entre los utópicos cristianos del siglo XVII se puso un énfasis especial en los sentidos, sobre todo en la vista, como fuente fundamental del ver-

---

[2] Francis BACON, *A Refutation of Philosophies (Redargutio Philosophiarum)*, 1608, en *The Philosophy of Francis Bacon: An Essay on its Development from 1603 to 1609, with New Translations of Fundamental Texts*, ed. y trad. de Benjamin Farrington (Liverpool, Liverpool University Press, 1964), p. 109.

dadero entendimiento. Campanella prescribió que todo lo conocido acerca de la naturaleza y el cosmos debía pintarse con imágenes en los muros circulares de la Ciudad del sol para que lo pudieran ver todos los hombres. La representación simbólica y los signos matemáticos se presentaban como medios válidos para enseñar y memorizar, así como para la comunicación universal, a la vez que se producía una cierta derogación de las palabras, y por tanto de los rasgos de ingenio y demás florituras literarias. Se notaría después en este sentido una especial predilección por el habla llana, en el estilo empleado para las Transacciones de la Royal Society, cuyo lema es de por sí sumamente revelador –*Nullius in verba*–. El *Essay towards a Real Character and a Philosophical Language* (1668) de John Wilkins, un lenguaje de signos racionales parecidos a los ideogramas, tuvo numerosos predecesores en el siglo XVII y muchos admiradores posteriores, entre los que es imposible ignorar al propio Gottfried Wilhelm Leibniz.

En las primeras décadas del siglo XVII, los programadores de la ciencia utópicos mantuvieron estrechos vínculos entre sí, mediante su contacto personal u otros intermediarios, siendo posible reconstruir el hilo de sus interconexiones. Bruno estuvo en Inglaterra en la década de 1580, y se nos antoja como una curiosa fuente que brota en los lugares más insospechados –por ejemplo, en los escritos del polígrafo y milenarista renano, J. H. Alsted, quien, tras el martirio de Bruno, imprimió algunos de sus manuscritos y fue el maestro de Johann Valentin Andreae en la Universidad de Herborn en Nasau–. Fueron los amigos de Andreae quienes se ocuparon en sacar clandestinamente de la prisión los escritos de Campanella y publicarlos en Francfort. Por su parte, Andreae fue el mentor de Comenio, a quien el joven Leibniz rendiría tributo en verso, aunque, hacia la década de 1670, el nombre de Comenio se había convertido en tabú por haber demostrado su conexión con un variopinto grupo de milenaristas al publicar sus vaticinios. Su asociación con los profetas visionarios oscureció la percepción de la pansofía por parte de la Ilustración, que lo expulsó prácticamente de la historia. A comienzos del siglo XVII, Bacon se relacionó con el continente europeo sobre todo mediante su hombre favorito, el converso católico y exiliado Sir Toby Matthew, quien escribió un prólogo a la traducción italiana de los ensayos morales de Bacon en 1618 y le tuvo informado sobre la obra de Galileo. Este es el Tobias Matthew que ensalzó a Bruno en su diálogo sobre el universo infinito y al que trató favorablemente en comparación con los académicos pedantes. John Wilkins, el clérigo inglés que fue cuñado de Cromwell, tomó prestados libremente los razonamientos de la defensa que hace Campanella de Galileo para su propia apología de la ciencia; por su parte, Samuel Hartlib escribió a Robert Boyle sobre los proyectos de Andreae para una fraternidad universal de «Invisibles» (la mistificación de la rosacruz surgida en algún lugar en los lindes de la pansofía); de Comenio, por fin, sabemos que citó a Bacon y a Campanella en sentido elogioso.

Menos evidente que las múltiples interrelaciones personales la ardiente devoción a una misma causa que mostraron hombres que venían de

orígenes tan diversos como Moravia, Württemberg, Londres, Leipzig, Elbing, Nola y Calabria, esos que hemos calificado de principales portaestandartes de la utopía pansófica del siglo XVII. El discernir semejanzas entre estos genios altamente individualistas, cuyo voraz apetito de saber y estatura filosófica nos parecen fuera de lo común, no quiere decir que los rebajemos en ningún modo o que los metamos a todos en un solo sistema. No obstante, siguen persistiendo en ellos elementos idénticos e ideas comunes, suficientes para formar la base de una utopia colectiva, que es a la vez una de las creaciones más imaginativas de la mente occidental.

En cierto sentido, estos hombres divulgaban el modo de pensar que había sido resucitado por Tomás Moro en el siglo anterior, cuyo nombre era mentado igualmente por protestantes que por católicos. Pero, en el espíritu, su nueva república cristiana era radicalmente diferente de la humanista «república óptima» cristiana del inglés; en efecto, hacia 1600 había irrumpido la idea de la utopia en todos los ámbitos intelectuales y científicos del momento, superando con mucho los estrechos límites de la famosa isla feliz. Aunque la utopía como género literario siguió abundando con el molde creado por la fábula de Moro, y algunos pansofistas usaron todavía el mismo método de ficción en forma algo enmendada, a comienzos del siglo XVII la palabra «utopía» empezó a denotar cada vez con más fuerza visiones de un estado del hombre en este mundo, independientemente del cuento de un viajero recién regresado que habla de una lejana sociedad a europeos boquiabiertos. También se empleaba la utopía para designar proyectos reformistas de dimensiones ambiciosas –proyectos o «ideas», como las llamara el grupo de Samuel Hartlib–. Las insinuaciones del término fluctuaban entre la mofa y la admiración. Si existieron algunas parodias ocasionales de la utopía, como la de Hall *A World Different yet the Same* (hacia 1605), un John Milton, por su parte, escribiría acerca de la utopía en términos elogiosos como muestra esta célebre frase en que la considera como «esa grave y noble invención que los más grandes y sublimes ingenios de todas las edades, Platón en el Critias y nuestros dos famosos compatriotas, el uno en su Utopía y el otro en su Nueva Atlántida escogieron no ya como campo, sino como ámplio continente donde desplegar lo mejor de sus mentes enseñando a este nuestro mundo cosas mejores y más exactas de las que jamás existieran...»[3].

La perdurable influencia de la *República* de Platón y de la *Utopía* de Moro es fácilmente detectable en la república cristiana; son mucho más amorfas y elusivas las huellas de la profecía joaquinista en los movimientos sociales y políticos del siglo XVII. Los escritos de Joaquín de Fiore se imprimieron por vez primera en Venecia en los primeros años del siglo XVI y sus frases sibilinas no dejaron de aparecer desde entonces en los lugares más insospechados. El milenarismo cristiano del siglo XVII se derivaba de muchas fuentes, aunque el vaticinio de un reino de luz en la tie-

[3] John MILTON, *An Apology againts a Panphlet Call'd a Modest Confutation of the Animadversions upon the Remonstrant againts Smectymmuus* (Londres, 1642), p. 10.

rra bajo un nuevo orden de amor fraterno y de vida en común posee una resonancia típicamente joaquiniana (y esto pese a que fueron pocos los que leyeron sus obras en el original). En su rebelión utópica abortada en Calabria en 1599 Tomás Campanella adoptó deliberadamente el estilo de Joaquín, cosa que manifestó por cierto a sus inquisidores. Además del joaquinismo estuvieron las fantasías paradisíacas, tan típicas de las sociedades protestantes poseídas por la bibliolatría, dispuestas a alimentar el sueño pansófico. Tampoco fue ajena a la pansofía la tradición hermética del Renacimiento, con su promesa de beneficios puramente mágicos para todos los hombres abiertos a esta sabiduría, aunque el remanente mágico dista mucho de estar en el centro del movimiento intelectual del siglo XVII. La alquimia filosófica trasladada al mito cristiano fue asimilada mejor en la órbita pansófica protestante.

La conciencia cada vez mayor de que era posible la novedad en el mundo físico, tanto en la geografía como en la ciencia experimental, acabó apuntalando definitivamente la fe pansófica. El frontispicio de *La gran Instauración* de Bacon, un barco con una cita del profeta Daniel, resumió perfectamente el aspecto dual del descubrimiento. Si había nuevas tierras y nuevos inventos, también podía haber nuevas sociedades modeladas gracias al conocimiento cada vez mayor del hombre. Era, pues, factible la construcción de una Nueva Atlántida, una Cristianápolis, una Nueva Jerusalén y una Ciudad del sol. Las exploraciones allende los mares fortalecieron a toda la humanidad, incluidos los paganos, los judíos y los muslimes, tras su previa conversión, como ya se anunciara en las revelaciones de los dos Testamentos. La gran confederación cristiana estaría apoyada por un vasto conocimiento enciclopédico del mundo concreto y por un cuerpo en expansión de la ciencia experimental. A menudo era la ciencia de los pansofistas literarios un mero sueño científico expresado en términos no matemáticos; se mantenían aferrados a un significado más antiguo de la *mathesis*. Conviene distinguir los sueños de la ciencia de los trascendentales logros científicos de la época, los cuales asumieron una forma específicamente matemática; los visionarios pansofistas más ardientes no realizaron experimentos de especial importancia.

Moro había concluido el libro II de su *Utopía* con una reflexión algo triste: decía tener pocas esperanzas de ver imitada su sociedad. Los utopistas pansóficos del siglo XVII estaban imbuidos de un espíritu totalmente distinto. La práctica totalidad de ellos eran hombres de acción que creían que sus planes podían y debían ser coronados con el éxito en un plazo no demasiado largo. Se hallaban empeñados en una empresa finita de dimensiones plausibles. En sus años jóvenes repletos de fiebre universalista, Bacon intentó llevar a la práctica inmediatamente, a base de decretos, su gran reforma de la ciencia y de la educación, y así escribió una carta a su tío Burghley buscando la asistencia del gobierno para sus planes. En el *Parasceve* de su edad madura, todavía se espera que todo su sistema científico sea completado en un breve período de tiempo. La utopía, tras abandonar el reino de la ficción, se convirtió en un manifiesto.

Los cismas religiosos y sus secuelas políticas divisorias, lo mismo que el fanatismo de la Reforma y el oscurantismo de la Contrarreforma, estaban amenazando a Europa con guerras de exterminio. El trazar proyectos globales para la sobrevivencia de la cristiandad era una de las tareas más urgentes del momento; por eso sus inventores se dedicaron con todas sus fuerzas a esta misión, en la que algunos incluso sacrificaron sus propias vidas.

En el movimiento pansófico del siglo XVII se siente cómo los eruditos son plenamente conscientes de la fragmentación del mundo cristiano –ya Erasmo había previsto los peligros antes de la ruptura definitiva– y ansian desesperadamente la restauración de un baremo mínimo de comunicación entre todos los europeos. Durante las sangrientas polémicas del siglo XVI, los reformadores y contrarreformadores se agotaron haciendo encajar los golpes de sus violentas diatribas. En el XVII, había aparecido ya un grupo de hombres que anhelaban curar las heridas y restaurar la comunión entre los cristianos, y por qué no, embarcarse en una nueva misión de conversión de los indios, los chinos y musulmanes. La utopía cristiana de los pansofistas fue sumamente viva. Rayaba en una visión mística a la vez que no perdía de vista la nueva ciencia. Buscó vías nuevas para la expresión del amor cristiano y las halló en proyectos encaminados a lograr un lenguaje universal, en planes para escribir enciclopedias, en disposiciones para el establecimiento de oficinas de información y en academias que se convertirían en agencias distribuidoras a nivel internacional. Los refugiados y exiliados jugaron, por supuesto, un papel muy importante, ya que su sola presencia en un país extranjero era un testimonio vivo de la pervivencia del hombre europeo.

Estos pansofistas del siglo XVII hicieron el último gran esfuerzo para establecer la unidad de la cultura europea insistiendo en una fundación religiosa, libre de posturas sectarias. Sus aspiraciones fueron auténticamente cristianas en dos respectos: la extensión de la investigación científica a todos los ámbitos posibles de la naturaleza como manera de conocer y de amar a Dios, por un lado, y el uso de los nuevos descubrimientos para el provecho de la humanidad como acto de caridad cristiana y de obediencia al gran mandamiento de amar al prójimo, por el otro. En el prólogo a *La gran Instauración*, Bacon dirigió «una gran advertencia a todos» en el sentido de que la verdadera finalidad del conocimiento debía de ser la caridad y no el acopio de poder. Es cierto que el papel de Cristo en la pansofía fue con frecuencia bastante borroso, aunque todos los utópicos pansofistas, con la posible excepción de Bruno, lo siguieron incorporando en su sistema en calidad de mediador. Entre los pansofistas luteranos, Cristo, interiorizado como el Libro de la Conciencia, se convirtió en la tercera vía para entender las obras de Dios, además de los mencionados en el Libro de la Escritura y el Libro de la Naturaleza.

Abogar por la reconstrucción del régimen cristiano con el respaldo de la ciencia representó algo más que pedir que se tolerara la nueva filosofía; implicó un reordenamiento total de la sociedad europea. La mayoría de

los genios científicos y filosóficos de la época, que eran experimentadores y sintetizadores de profesión, nunca renunciaron a estas pretensiones revolucionarias y prefirieron esconderse tras la metáfora de los dos libros, fieles al principio de la autonomía de la ciencia y de su separación de los poderes a la vez políticos y religiosos de la sociedad. Aunque no se aferraron demasiado a los principios de su propia retórica tanto en sus acciones públicas como en sus vidas religiosas privadas, los defensores de la pansofía y sus correspondientes creencias rosacruces y herméticas fueron a menudo sospechosos en los círculos respetables y permanecieron marginados. Muchos pensadores del siglo XVII (incluido el joven Descartes) flirtearon con las ideas pansóficas tarde o temprano en sus vidas, aunque fueron pocos los que se convirtieron realmente a ellas. Galileo y Kepler estuvieron demasiado preocupados con sobrevivir; en efecto, los hombres de ciencia de su tiempo tuvieron que enfrentarse con fuerzas políticas hostiles que no querían saber de sus nociones extravagantes; por su parte, Newton y el maduro Descartes asociarían a muchos partidarios de la pansofía con entusiastas religiosos, cosa que les repugnaba desde un punto de vista tanto cristiano como científico. Con la excepción de Leibniz, ninguna de las grandes figuras de la ciencia del siglo XVII se molestó en rellejar en lenguaje utópico una sociedad ideal en este mundo. El *Somnium* de Kepler decía muy poco sobre los habitantes de la luna. Newton redactó un proyecto para incorporar a la Royal Society a unos cuantos individuos con sueldo, procedentes de diversas ramas de la filosofía natural; pero la verdad es que, fuera de lo que hizo por su partido los Whig, se preocupó más bien poco del orden de este mundo. Cuando fantaseaba a propósito de un Estado ideal, pensaba más en realidad en el paraíso del mundo venidero que en cualquier otra cosa. Descartes se burló del lenguaje universal calificándolo de puro romance[4]. Los pansofistas pretendían relacionar la ciencia con la sociedad y la religión de una manera que gustaba poco a los grandes científicos del momento.

La historia del pensamiento utópico pansofista tiene unos rasgos que trascienden la pura secuencia cronológica de sus figuras preeminentes. Bruno, Bacon, Campanella, Andreae, Comenio y Leibniz son los grandes planetas del sistema pansófico; cada uno de ellos está a su vez acompañado de satélites que juegan papeles secundarios como sostenedores o transmisores –pensamos en hombres como Wilkins, Hartlib, Dury, Alsted y Besold, que a veces consiguen que nos olvidemos momentáneamente de las lumbreras–. Con la pansofía cristiana estaban relacionados movimientos culturales como, por ejemplo, la fraternidad rosacruz, o los anteriores intentos de conseguir la reunificación de las iglesias, los proyectos de creación de un lenguaje universal, planes seglares para pacificar el

[4] Descartes mete a Bruno y a Campanella en el mismo saco junto con Telesius, Basso y Vaninus como *novatores* que no tienen nada que enseñar. DESCARTES, *Oeuvres*, ed. C. E. Adam y Paul Tannery, nueva ed., I (París, 1969), 158, Descartes e Isaac Beeckman, Amsterdam, 17 de oct. de 1630.

continente europeo o propagar el cristianismo a escala mundial. En las últimas décadas se ha estudiado a los principales pansofistas con tal detalle que se han descubierto a la vez vastos campos del saber. Sus biografías han contestado a muchos interrogantes que pendían sobre aspectos fácticos de su existencia, pero el verdadero significado del vasto corpus de sus escritos enigmáticos sigue planteando más controversias que nunca, y los secretos más íntimos de sus autores siguen igualmente ocultándosenos. Todavía no se les ha encasillado en posturas parecidas a las de los filósofos de la Ilustración; por nuestra parte, no pretendemos elucidar todos sus misterios ni resolver sus ambigüedades. A menudo no queda más remedio que dejar como están sus conflictos internos y sus contradicciones intelectuales.

En sus últimos años, Andreae escribió una autobiografía, especie de *vita* oficial condensada, que difícilmente se podría comparar con las confesiones de san Agustín o de Jean-Jacques Rousseau, pero que, sin embargo, nos revela mucho más de lo que el propio autor intentara jamás dar a conocer. En la Alemania del siglo XVII no se había desarrollado todavía el género autobiográfico, aunque no era totalmente desconocido entre los escritores utópicos. Comenio dejó unos breves apuntes de su estancia en Inglaterra; Leibniz habló escuetamente de los inicios de su carrera en un fragmento; a Bruno se le obligó a narrar su biografía en el interrogatorio al que se le sometió por parte de los inquisidores, y Campanella gustó de mandar la historia de su vida a posibles defensores como Gaspar Schopp, un convertido al catolicismo, que, así esperaba, podría contribuir eficazmente a sacarle de la cárcel. La mayor parte de la vida de Bacon nos es bien conocida, pues nació, vivió y murió entre los bastidores de la corte real inglesa, aunque, a decir verdad, sólo podemos conjeturar los complejos motivos que empujaron a la acción a este hombre singular. Nos es posible a veces adentrarnos en su vida íntima gracias a un diario que escribió durante un corto período de su existencia. La correspondencia de Leibniz fue muy extensa (se contabilizan varios millares de cartas en Hanover, muchas todavía sin publicar), aunque es difícil sorprenderle contando alguna indiscreción, como ya ocurriera con las cartas de Bacon, que su madre calificaba de «enrevesadas». Comenio fue mucho más franco; sus cartas al profeta Drabík, a quien había conocido ya siendo niño, están marcadas por tensiones psíquicas que afloran fácilmente a la superficie.

Los pansofistas fueron unos polígrafos cuyos escritos utópicos comprenden sólo una parte de su producción literaria. Como estos hombres eran a la vez filósofos y teólogos, muchos aspectos de su teología, epistemología y metafísica se hallan entremezclados con sus utopías. Sólo recientemente se han empezado a explorar los lados intrincados de la filosofía de Bruno y Bacon, de Campanella y de Andreae, y de Comenio y Leibniz. A excepción de Bacon, todavía no se han realizado ediciones críticas de sus obras completas, ni tampoco parece que las vayamos a tener en corto plazo; son numerosos los manuscritos suyos que siguen sin pu-

blicar; las mismas *Obras* de Bacon podrían recibir un mejorado tratamiento por parte de algún editor. El centrarnos exclusivamente en sus utopías puede ocasionar alguna distorsión; sin embargo, es éste el apartado en el que mejor los podemos estudiar a todos juntos, sin olvidar que es también ésta la finalidad de nuestra historia.

La ciencia y el orden social

Los filósofos utópicos del siglo XVII compartieron la creencia de que era fundamental la reorganización del conocimiento para la reforma de la sociedad. Sus utopías se parecen muchísimo las unas a las otras cuando se concentran en este objetivo. Aneja a la reorganización del conocimiento iba la restructuración del sistema educativo, juzgada como el mejor medio para comunicar los nuevos conocimientos a las jóvenes generaciones con el fin de crear un estado de cosas ideal en este mundo. La política, la economía y las reglas que gobiernan las relaciones humanas aparecen subordinadas a la organización del conocimiento. El orden político brota con toda naturalidad del estado del conocimiento, y no al revés. Si los utopistas se dirigieron en primer lugar a los príncipes, ello fue debido a que necesitaban apoyo para poner en marcha su revolución religioso-científica; eran imprescindibles los poderes seglares a la hora de lanzar esta gran transformación, si bien la sustancia de la nueva filosofía tenía que desarrollarse a partir de hombres como los pansofistas, o sea, de hombres sabios.

Uno de los principales problemas que se plantearon a los pansofistas fue la delimitación del cuerpo de conocimientos. Estos no se restringían sin duda a lo que se daba en llamar la filosofía natural y, menos aún, a la filosofía experimental. El papel de las matemáticas en esta nueva visión fue uno de los temas más frecuentemente debatidos; su prestigio varió, yendo de la postura de sospecha de Bacon hasta la actitud ecuménica de Leibniz en el sentido de abrazar a la vez los métodos matemáticos y experimentales. Aunque Andreae tuvo un buen conocimiento de las matemáticas (tuvo los mismos maestros en Tubinga que Kepler), y Leibniz se revelara un genio matemático, ninguno de los dos consideró la matemática como la clave última del conocimiento. Bruno se mofó muchas veces de las pretensiones de los matemáticos; Comenio dudaba de su papel primordial en la ciencia universal, y en sus críticas a Descartes destacó los fallos de la filosofía mecánica –después de todo, no había conseguido la cuadratura del círculo ni resuelto el problema del movimiento perpetuo–. Por otra parte, el conocimiento experimental, hoy diríamos experiencial, de la luz, divinamente creada, del hombre interior era todavía de un orden superior al conocimiento de la materia. Los reformadores y planeadores prácticos ingleses, tales como Samuel Hartlib, que se consideraron partes esenciales del movimiento pansófico, consiguieron atraer a su círculo al fundador de la aritmética política, William Petty; pero sus acti-

vidades se quedaron en la periferia de la pansofía. Al bajar la pansofía a ras de tierra, los planeadores ingleses redujeron en cierto modo sus dimensiones.

El conocimiento de Dios ocupó el lugar más destacado en la jerarquía pansófica, desde Bruno y Bacon hasta Leibniz, y no hay nada que confirme la suposición de que esto obedecía a una postura política mantenida por miedo a la persecución religiosa. Los pansofistas proporcionaron nuevos significados al concepto del conocimiento de Dios y propusieron nuevos caminos para alcanzarlo. Se esforzaron en dilucidar las relaciones de este conocimiento de Dios con otras clases de conocimiento –del mundo físico, de las tradiciones histórica y teológica, de los viejos libros revelados, de las profecías modernas, del movimiento del alma y de la conciencia moral y psicológica–. El conocimiento del orden social óptimo y del orden del mundo estaban íntimamente relacionados con el conocimiento de Dios. Se calificaba de insuficiente la mera contemplación de la experiencia mística divina o individual. Se apreciaba la iluminación individual así como el descubrimiento de la chispa divina en uno mismo, a la vez que el cargo de profesor, aunque se daba más importancia a las obras y a la divulgación del conocimiento, o al menos a sus frutos diseminados por toda la humanidad. Así como el conocimiento del mundo externo que no abocaba en obras siempre corría el riesgo de degenerar en verborrea, así también se desconfaba del conocimiento de uno mismo si no se traducía en acciones para el «bien general».

Campanella, Andreae, Comenio y Leibniz (por orden cronológico) se responsabilizaron de la tarea de extender el conocimiento práctico a áreas anteriormente secundarias. La acción se hallaba concentrada principalmente en dos esferas político-religiosas: conseguir la unidad entre las iglesias a expensas de florituras y sutilezas teológicas, y extender los límites geográficos más allá de Europa, de modo que las buenas obras pudieran alcanzar al mundo entero. (Al final se lograría una cierta unidad intelectual europea, no mediante la pacificación de las iglesias, sino arrojando el partido de la religión fuera de la república de las letras, o relegándolo a un rincón donde, a lo sumo, podían conseguir que se quemara un libro tras haber sido condenado por la Sorbona.) El universalismo geográfico inspiró el pensamiento de todos estos promotores utópicos, aunque los primeros tendieron más bien a pensar en términos de descubrir nuevos instrumentos para atraer a la gente a sus propias posiciones sectarias. La concepción de Campanella de la unidad religiosa, al menos tras su encarcelamiento, significó la propagación de la fe católica, purgada de sus vicios. Quizá Bruno pensara en crear una religión universal, pero sería una religión de *giordanisti* o un catolicismo purificado. Andreae se volvió tan capillista como Campanella, tras su pasajera fiebre de juventud con la rosacruz, al situarse como miembro del *establishment* luterano. Si bien expresó admiración por el orden social riguroso de los calvinistas ginebrinos, a los que visitara de joven, no parece que esto le ampliara su visión de una sociedad cristiana más allá de los lindes de la iglesia lutera-

na. Con ciertas reservas, Andreae y su círculo aceptaron a Comenio, a los hermanos de la Unidad moravos y a unos cuantos amigos suyos polacos dentro de su sociedad cristiana: sin embargo, aunque hablaran de «humanidad entera» cuando predicaban la inminente regeneración, seguían bien aferrados a sus orígenes alemanes y luteranos.

El mito utópico heredado por Comenio era de un género de muchos colores. Dirigió sus energías principalmente hacia la unidad del mundo protestante, pero dejó la puerta abierta a la inclusión de católicos, excluyendo solamente al papa, la ramera de Babilonia. Se entusiasmó con las conversiones de los indios y se anticipó a Leibniz en celebrar los triunfos de los jesuitas en China. El peligro común representado por la penetración turca en tierras de los Habsburgo llevó al Comenio de sus últimos años a mitigar su animosidad hacia el poder católico que destruyera a su patria y le obligara a él a tomar el camino del exilio. Una generación después, Leibniz podría defender más abiertamente la causa de los jesuitas en la disputa con los dominicos en torno a los «ritos chinos» y apoyar sus pretensiones de haber convertido legítimamente a los mandarines. Leibniz fue el propulsor de un gran proyecto de unificación entre católicos y protestantes y sólo desistió cuando vio la causa irremisiblemente perdida. Estaba preparado a aprender de los paganos civilizados lo mismo que a enseñarles cosas. El «buen salvaje» fue sólo una figura pasajera en su utopía cristiana; sin embargo, la civilizada religión ortodoxa griega, e incluso la china, fueron invitadas a formar parte integrante de un nuevo universalismo con cimientos religiosos.

Ninguno de los primeros pansofistas estuvo libre por completo de milenarismo, aunque éste asumiera formas e intensidad variable. Campanella, que nunca se logró emancipar de la significación mística de los números, estaba convencido de que el año 1600 inauguraría una nueva época, y en realidad fue un milenarista activo cuando alzó el estandarte de la revuelta utópica en la Calabria de 1599. Aunque los datos permanezcan algo oscuros, es posible que hubiera un momento en el que una inminente revolución alquímica o un despertar de los luteranos piadosos hiciera pensar a Andreae que se precipitaba la llegada de Cristo. Aunque existió una pasajera amistad con algunos milenaristas naométricos que difundían la fábula de la rosacruz, el influjo de éstos tuvo corta duración. *Christianápolis* es el símbolo de una sociedad cristiana; no presagia ningún reino de Cristo en la tierra y su ortoxia luterana no se puede poner en tela de juicio. Comenio, que fue el propagador de las revelaciones de tre notorios profetas del siglo XVII, ha de ser situado en la tradición milenarista si queremos entenderlo de verdad. Su creencia en la inminencia de un reino de Cristo en la tierra no fue ninguna aberración pasajera; se mantuvo fiel a esta fe en medio de todos sus estudios pansóficos. La versión definitiva de su pansofía, la voluminosa *De Rerum Humanarum Emendatione Consultario Catholica*, se fundaba explícitamente en la tradicional concepción milenaria de la historia universal: estaba al caer el milenio sabático después de haber transcurrido casi seis mil años desde el comien-

zo de todas las cosas. Subyacente a esta concepción se hallaba el profundo sentido de Comenio de la integridad, acabamiento y armonía de la creación de Dios. Dios había hecho al hombre de modo que éste pudiera comprender su obra; esta finalidad era inherente al mismo acto de moldear un ser racional con una chispa de luz divina en su alma. Cuando el hombre llegara a la plenitud del conocimiento, tal y como aparece expuesto en la *Janua rerum* de Comenio, se produciría la consumación de los tiempos. Ya Bacon y Campanella habían citado e interpretado antes que él la Escritura para fundar su convicción de que el descubrimiento de tierras desconocidas y el pleno entendimiento de la creación de Dios, dos desarrollos paralelos, eran signos de que el milenio estaba despuntando.

Mientras que Bacon evitó detenerse demasiado en presagios de índole política o astrológica, Campanella y Comenio estuvieron libres de tales inhibiciones. Para Campanella, la perfección científica de la astronomía posibilitaba la lectura de un calendario universal con mayor exactitud. Vaciló a la hora de aceptar las hipótesis de Copérnico, pero no fue enemigo de la ciencia de Galileo. Leibniz, que entró en escena tras la ejecución de Drabík y la desgracia póstuma de Comenio, evitó las fijaciones milenarias numéricas de sus predecesores, y aunque se mostró un abogado apasionado de la acumulación de conocimientos, esquivó cronologías circunstanciadas del futuro. Como tanto la adquisición de conocimientos como el triunfo religioso-político de la verdadera fe en todo el mundo eran consecuencias del gran esfuerzo de la voluntad en pos del bien general, no podía inventarse un dispositivo mecánico para la gran reforma. A pesar de lo atrevidos y utópicos que fueron sus planes con relación a la conversión de Rusia y China a la nueva religión del amor a Dios, al hombre y a la ciencia, nunca llegó a establecer fechas concretas para el cumplimiento de sus proyectos. Bacon y Descartes habían pensado que toda la empresa científica era susceptible de ser acabada en un espacio limitado de tiempo. Leibniz dejó abierta y sin acabar la cuestión de la utopía de la ciencia y de la llegada de la verdadera religión ecuménica. Su tendencia a reírse de sí mismo le llevó a expresar dudas ocasionales acerca de toda la aventura, y otras reflexiones de índole histórico-filosófica sobre las vicisitudes cíclicas de las cosas vinieron a soliviantar las confiadas esperanzas en un desarrollo favorable. Sin embargo, aunque el próximo paso a dar en la historia humana no estuviera determinado, su deber religioso le hacía preocuparse para que la humanidad avanzara lo más deprisa posible en la dirección del bien, intentando que pasara a acto todo lo que era potencial en la afortunada coyuntura de la ciencia física y los descubrimientos geográficos. Leibniz confiaba desde una postura filosófica y quizá también psíquica, en que la creación entera no tardaría en alcanzar una fase de armonía universal; pero, por otro lado, estaba también de acuerdo con la afirmación de Jacobus Thomasius de que las profecías modernas eran imposturas.

En la *Utopía* de Tomás Moro, mientras que, por una parte, la forma preferida de enseñanza estaba en el estudio de las antiguas literaturas y fi-

losofías morales (con una predilección especial por los griegos), por otra, los utopianos respetaban también a los que investigaban en el campo de la naturaleza ya que ésta contribuía igualmente a glorificar a Dios. Por lo que respecta a las demás producciones del siglo XVI, apenas se mencionó la ciencia en los debates acerca de ciudades ideales, o en la descripción de utopias propiamente dichas. Puede ocurrir, como en las utopías arquitectónicas italianas de los siglos XV y XVI, y más en concreto todavía en los proyectos de Francesco di Giorgio, que se reserve una sección de la ciudad ideal a los *studenti*, aunque no se den más detalles acerca de la naturaleza de sus estudios. De pronto, resulta que, en las utopías propiamente dichas del siglo XVII, el científico se diferencia de los demás hombres eruditos y empieza a jugar un papel predominante en la sociedad imaginaria.

Las tres utopías pansóficas más relevantes de esta época, *La ciudad del sol* de Campanella, *La nueva Atlántida* de Bacon y la *Cristianápolis* de Andreae, revisten tanta importancia porque, contrariamente a las demás producciones de su género, pervivirán con especial fuerza durante largos años en la cultura europea. El papel del científico y las instituciones de la ciencia en estas tres obras sientan unos precedentes importantes, sobre todo en el aspecto formal, para los ulteriores modelos científicos, un raro ejemplo de penetración utópica en el mundo real de la práctica científica. El hecho de que la obrilla de Bacon fuera escrita en inglés por un hombre que había llegado a ser lord canciller ayuda a que nos expliquemos su enorme impacto posterior. Los que sintieran desganas de tragarse su *Gran Instauración* no podían poner excusas para no leer este breve texto que él mismo había calificado de fábula. En las academias y sociedades reales fundadas en toda Europa en el transcurso de los siglos XVII y XVIII se convirtió en norma incorporar la retórica baconiana en las cartas fundacionales. De las docenas de obras impresas y manuscritos que dejara Campanella, la *Città del sole* fue la única que se leyó ampliamente, con la posible adición del *Discurso sobre la monarquía hispánica*, antes de ser «redescubierto» por los eruditos del siglo XIX. Los proyectos de Andreae penetraron en el mundo puritano fundamentalmente gracias a los buenos oficios de Comenio, quien se consideró como el heredero e instrumento directo de Andreae. El intento por parte de Comenio de alterar los proyectos definitivos y la organización de la ciencia mediante la promulgación de una serie de patrones religiosos para que pudiera funcionar debidamente, así como su voluminoso bosquejo de proyectos, sólo se han empezado a estudiar en estos últimos años. Los grandes planes de Leibniz, conocidos exclusivamente por los reyes y príncipes de su tiempo, han resultado ser de los intentos más imaginativos para justificar la reconstitución de la república cristiana.

El carácter poco definido y a menudo encubierto de la filosofía pansófica no le resta importancia como orientación intelectual utópica en la Europa del XVII. Es posible que sus inmediatos resultados concretos se hayan restringido a unas determinadas reformas educativas, triviales de

por sí si se juzgan a la luz de las visiones grandiosas de sus principales protagonistas. La pansofía fue el canto del cisne de la Europa cristiana –la Ilustración borraría prácticamente el recuerdo de su existencia–. No obstante, en una forma secularizada, su universalismo, su fe en el poder del conocimiento científico para modificar la conducta humana y su convicción de que era posible enmendar los negocios humanos, se transmitieron por entero al pensamiento ilustrado, aunque a los grandes filósofos les repelieran sus pretensiones de sistematización y su hinchado lenguaje teosófico. Sólo respetarían la filosofía de Bacon –desde su nueva óptica propia.

Quizá conviniera presentar como vidas paralelas a los seis heroicos entusiastas que forman la constelación de la pansofía. Hay dos frailes dominicos de humilde cuna, Bruno y Campanella, ambos del reino de Nápoles dominado por los españoles. Los dos fueron tratados como herejes por la Inquisición, el uno quemado en la hoguera y el otro secuestrado durante tres décadas en los calabozos del brazo secular. Dos de los otros fueron pastores protestantes: Andreae un luterano y Comenio un obispo de los hermanos de la Unidad moravos. Víctimas del ambiente general de rapiña durante la guerra de los Treinta Años, soportaron múltiples padecimientos en la carne y en el espíritu. Por fin vienen los cortesanos Bacon y Leibniz, que pasaron sus vidas a la sombra de reyes y príncipes. Los frailes fueron hombres solitarios con opiniones heterodoxas sobre las pasiones sexuales; los pastores se casaron y fueron padres de muchos hijos; de los dos cortesanos, Bacon se casó, pero parece ser que sus inclinaciones amorosas iban hacia el mismo sexo, mientras que Leibniz permaneció soltero, sabiéndose muy poco de sus amoríos. Los seis fueron polígrafos que escribieron grandes cantidades de libros, dejando desparramados incontables manuscritos.

La imagen general que nos dan depende del contexto en el que los situemos. Un universo del discurso utópico exige que se les hagan preguntas utópicas, que se les mire no sólo como científicos, aunque todos ellos han hallado un sitio en el reciente *Dictionary of Scientific Biography*, ni como pensadores religiosos, aunque las relaciones entre el hombre y Dios figuren entre las primeras de sus preocupaciones. Los pansofistas del siglo XVII fueron revolucionarios en el seno de la cristiandad, y con la posible excepción de Bruno, surgen como renovadores y reformadores dentro del redil cristiano. En el mundo católico anunciaron el fracaso del humanismo cristiano y el de la Contrarreforma; en los países luteranos y moravos denunciaron la inadecuación de la reforma luterana tal y como sea venía practicando. Su ansia de constante búsqueda rompió los moldes del sectarismo y reivindicó un nuevo universalismo. Se les podía definir a base de negociaciones. Los combates teológicos de índole dogmática habían sido en el fondo un formidable desperdicio de esfuerzo humano; por su parte, las doctrinas aristotélicas en muchas áreas del saber eran falsas y ya no servían de apuntalamiento filosófico de la religión. Pero los pansofistas no apostaron por el exclusivo triunfo de lo secular. Toda la existen-

cia tenía que ser divinizada y no se podía relegar a un rincón el aspecto sacro de la vida. La nueva ciencia no se podía aislar de la religión, como pretendiera la Royal Society de Londres. Los hombres no podían vivir con obediencias separadas a los sacerdotes y a los científicos.

Modos utópicos menores

Aunque la visión pansófica fue la más universal e innovadora de las utopías cristianas del siglo XVII, no ocupó sin embargo todo el campo para ella sola. Hubo otras dos constelaciones, más restringidas a sus sociedades nacionales, que hicieron igualmente su aparición: las numerosas utopias populares que brotaron en el fermento del período del Commonwealth inglés, de un lado, y las utopías «tipo Moro» de Vairasse y de Fénelon, que vehicularon una protesta social y religiosa entre los hugonotes y los disidentes católicos contra la hegemonía de Luis XIV, del otro. Entre las utopías inglesas, los *levellers* y los *diggers* se convirtieron sucesivamente en partes esenciales de la utopía internacional del igualitarismo radical, mientras que los hombres de la quinta monarquía surgían como una variante más del milenarismo cristiano. Sólo los *ranters* fueron casi totalmente ignorados hasta su resurgir en el siglo XX gracias a la labor de algunos eruditos. El idilio pastoril francés de Fénelon se convirtió en el prototipo de la utopía campestre nostálgica que extendería su influencia a Rousseau y al romanticismo del siglo XIX.

A comienzos del siglo XVII, la fábula de Moro se había convertido en una forma literaria aceptada en todos los países europeos, y los mejores escritores del siglo introdujeron digresiones o conceptos utópicos en sus obras –incisos a menudo irónicos en cuanto a su intención–. *La tempestad* de Shakespeare presenta al honesto consejero Gonzalo imaginándose una sociedad perfecta de primitiva inocencia, entre mofas por parte de sus compañeros de naufragio.

> En mi república dispondría todas las cosas al revés de como se estilan. Porque no admitiría comercio alguno ni nombre de magistratura: no se conocerían las letras: nada de ricos, pobres y uso de servidumbre; nada de contratos, sucesiones, límites, áreas de tierra; cultivos, viñedos; no habría metal, trigo, vino ni aceite; no más ocupaciones; todos, absolutamente todos los hombres estarían ociosos; y las mujeres también, que serían castas y puras; nada de soberanía.
>
> ...
>
> Todas las producciones de la Naturaleza serían en común, sin sudor y sin esfuerzo. La traición, la felonía, la espada, la pica, el puñal, el mosquete o cualquier clase de suplicios, todo quedaría suprimido, porque la Naturaleza produciría por sí propio, con la mayor abundancia, lo necesario para mantener a mi inocente pueblo.
>
> ...
>
> Gobernaría con tal acierto, señor, que eclipsaría la Edad de Oro.

Cervantes otorga a Sancho Panza la ínsula Barataria para que allí gobierne y estableza un orden ideal. Otros escritores menores ensayaron también su ingenio en el terreno utópico. En su breve digresión utópica, una especie de régimen poético propio, titulada *Anatomy of Melancholy*, que él mismo corregiría en sus sucesivas ediciones desde 1612 a 1640, Robert Burton da fe de que los contemporáneos estaban empezando a discernir elementos comunes en las obras de Campanella, Bacon y Andreae, y a identificarlos con Platón y Moro. La propia utopía de Burton estaba bastante estereotipada, no reflejando sino su propia sociedad desprovista de sus vicios más escandalosos.

Los viajes a la luna se hicieron muy populares en la década de 1630, como consecuencia de la curiosidad despertada por el telescopio de Galileo; aunque, en realidad, a la gente le interesaba más el medio para llegar al satélite que la sustancia de una sociedad ideal. El *Somnium* de Kepler sobre un hombre que mira la tierra desde la luna fue escrito fundamentalmente para apoyar la hipótesis copernicana. La obra de Francis Godwin *Man in the Moon: A Discourse of a Voyage thither by Domingo Gonzales* (1638) trata fundamentalmente de los aspectos mecánicos del vuelo del viaje espacial con la ayuda de una tripulación de aves. La *Histoire Comique* de Cyrano de Bergerac, con sus viajes a la luna y al sol (1657 y 1662), es de corte básicamente lucianesco; mientras que *The Discovery of the New World in the Moon* (1638) es más bien científico. Sin embargo, ninguna de estas aventuras tienen la envergadura ni el alcance moral unitario de la utopía cristiana pansófica. El emplazamiento extraterrestre de una sociedad no hacía sino resucitar un viejo tema, siendo su intención básica generalmente satírica más que utópica; en realidad no produciría frutos importantes hasta el siglo XX.

El sol vino a jugar un papel simbólico central en la cultura utópica del siglo XVII, y el resplandor solar adquirió una nueva preeminencia en la iconografía cristiana. *La ciudad del sol* de Campanella (1602) introdujo al sol propiamente dicho como gobernante indiscutible. Garcilaso de la Vega, el erudito mestizo que escribió una historia trágica del pueblo de su madre (*Los comentarios reales de los incas*, 1609), infundió un sentido profundo a la creencia de que el inca, que había logrado una sociedad comunal perfecta, era el hijo del sol. Por su parte, el rey de los sevarambianos de Vairasse (1675) se tenía por virey del sol. En el debate teológico del mundo católico con la nueva ciencia, el sol ponía seriamente en tela de juicio la posición central de la tierra. En las obras de los escritores católicos más ortodoxos, como el teólogo Bérule, aparecía cada vez con más fuerza la analogía entre Cristo y el sol (con una referencia marginal a Copérnico). En el segundo discurso de su *Grandeurs de Jésus* (1623), Bérule escribió: «Pues Jesús es el sol inmóvil en su grandeza y sin embargo es el motor de todas las cosas.» Cuando en la conciencia europea surge el sol como fuerza psíquica dominante de la vida en la tierra, el paraíso terrestre cobra un nuevo brillo. La naturaleza de la luz, lo mismo que el movimiento, se convierte en un problema clave para la ciencia, y el co-

nocimiento como iluminación de las cosas mundanales acaba rigiendo toda utopía.

Los franceses no ocupan un puesto muy destacado en nuestra genealogía de pansofistas. Sin duda hubo hombres de ciencia franceses que enseñaron en la periferia de este movimiento. El Padre Marin Mersenne, activo en la primera mitad del siglo XVII, tuvo un cierto aprecio por los ideales pansóficos de Comenio, recibiendo a Campanella en París tras su liberación, aunque con una buena dosis de escepticismo. Los viajes utópicos de Cyrano de Bergerac en dirección a la luna y al sol, cosas más bien menudas de por sí, se inspiraron en Campanella y probablemente en Francis Godwin. Pero Descartes, pese a sus suaves flirteos de juventud con la literatura de los rosacruces y con las ideas de una ciencia universal, se mofó de los proyectos de los pansofistas y expresó desprecio por el envejecido Campanella, que trató en vano de dar con su paradero en Holanda. Se puede decir que los franceses han contribuido fundamentalmente al esbozo de proyectos políticos para la idea de Europa, y su excesiva concentración en mecanismos políticos, como aparece en El Gran Proyecto del duque de Sully y en *Le Nouveau Cynée* de Emeric Crucé, muestra que sus concepciones tendieron sobre todo a planificar la consecución de la paz europea mediante un equilibrio de poder, independientemente de cualquier orden cristiano universal e integrado.

La relativa poca importancia de Francia en esta empresa puede explicarse en parte por el mero hecho de que la consolidada monarquía francesa suministraba un nuevo marco para el restablecimiento de la jerarquía, mientras que en la revolucionaria Inglaterra, en las pulverizadas Italia y Alemania, y en la caótica Europa central, carentes de una semejante fuerza centrípeta, los visionarios miraban fuera de sus fronteras buscando un renacer del concepto de la monarquía universal. En las deliberaciones de la «academia» privada de ese extraño empresario francés que fue Teofrasto Renaudot, de la cual se sirvió Richelieu como vivero de cerebros y fábrica de propaganda, se pueden encontrar menciones ocasionales a Bacon y Campanella, e incluso a los rosacruces; pero, entre los tantísimos proyectos prácticos de naturaleza científica y filantrópica, muchos de los cuales serían copiados al pie de la letra por Hartlib, es imposible toparse con una gran concepción. Incluso la utopía rural cristiana de Fénelon iba dirigida fundamentalmente a la monarquía francesa; quizá fuera universalista y mística en espíritu, pero su preocupación básica estaba en el reino de Francia y daba la espalda tranquilamente a la nueva ciencia.

Los estudiosos han comenzado a ver en la pansofía un movimiento intelectual europeo de gran transcendencia, un cuerpo de pensamiento con una buena dosis de cohesión interna que ocupa un lugar propio entre los filósofos de la última fase del Renacimiento y la Ilustración. Estuvo caracterizada, sobre todo en tierras protestantes, por la necesidad de presentar un sistema unificado de pensamiento comparable a la síntesis formalmente aprobada de aristotelismo y teología tomista que había surgido

en el Concilio de Trento. Era lógico que los católicos que mostraban síntomas pansóficos fueran acusados de herejes, aun cuando fueran tan críticos de los abusos intelectuales y morales de las religiones nórdicas como lo eran de la suya propia.

Conviene señalar que las antiguas doctrinas dejaron su marca en el pensamiento pansófico. Se suponía que tanto los altos niveles de creación como los más bajos mostraban correspondencias en sus estructuras formales. Los pansofistas eran de la opinión que Adán había poseído un conocimiento total, pero que lo había perdido cuando la caída, y que la humanidad tenía la capacidad de volver a adquirir mucho de lo que se había olvidado mediante el esfuerzo continuado. Reconocían el poder del principio del mal en cada recién nacido, poder que había que atacar mediante un vigilante cultivo de su chispa divina más bien que administrando castigos, aunque no se descartaba por completo la utilidad de éstos. Acabar con el error e instituir categorías de pensamiento semejantes entre todos los pueblos mediante un sistema uniforme de ideas y un lenguaje universal válido eran estupendas soluciones para acabar de una vez con disputas teológicas de índole bizantina. Los pansofistas predicaron la rehabilitación de la naturaleza, no al modo romántico, sino como fuente de verdad, ya que cada objeto existente en el mundo de Dios encerraba una multiplicidad de fuerzas potenciales que podían actualizarse paulatinamente. En unos manuscritos que se descubrieron en la pasada década de los treinta, Comenio habla de un *mundus possibilis*, que es en cierto modo una designación filosófica de un mundo utópico.

El pansofismo, la rosacruz, la alquimia filosófica y otras ideas herméticas y seudo-cabalísticas, todo ello formando un tótum demasiado bien tramado para que se le pueda viviseccionar fácilmente, abundan en exhortaciones a los adeptos para que se purifiquen y abandonen las pompas de este mundo como requisito imprescindible para avanzar hacia estadios superiores del conocimiento. Contrariamente a lo que ocurriera con los movimientos europeos neoplatónicos y místicos, estas utopías teosóficas valoraron las cosas del mundo físico, comprendidas a través de la vista y de la razón matemática, como ayudas más bien que como impedimentos para la elevación espiritual. A pesar de todo, se debe tener cuidado para no confundir la pansofía con la última fase de la Ilustración ni con la filosofía del siglo XIX. Ni la libido ni los sentidos del gusto y del olfato eran todavía objeto de divinización. Podían servir de temas para entablar un discurso alegórico, pero la cultura occidental tenía todavía un buen trecho que andar antes de que los sentidos más groseros fueran valorados por sí mismos.

8

BRUNO, EL MAGO DE NOLA

El fraile dominico Giordano Bruno de Nola había vivido tan sólo cuarenta y ocho días del siglo XVII cuando fue quemado vivo en la hoguera, después de que la Inquisición lo entregara al brazo secular. Giordano fue el nombre que se le dio al entrar en la orden de los dominicos. Su nombre de pila era Filippo, y así osciló durante su vida con diversa fortuna ostentando tan pronto un nombre como el otro; en Ginebra se le conocía con el nombre de Philippe Brun. Su padre, del que siempre habló con sumo respeto, había servido como soldado en los ejércitos del rey de España; su madre, Fraulissa, aparece como una figura de poco relieve. Bruno se identificó menos con su familia natural, o con sus hermanos de religión, que con su lugar de origen. En sus diálogos filosóficos aparece siempre como «el nolano», apelación por la que le conocían también sus amigos. Esta manera de llamar a la gente era bastante corriente en la época, pero para Bruno el exiliado y el errante la antigua ciudad pre-etrusca de Nola, al este de Nápoles, era el vínculo más fuerte que le ligaba a la tierra. Nola se extiende entre el monte Cicada y el Vesuvio, y en uno de sus poemas Bruno llama al cercano Cicada y al más alejado Vesuvio con el nombre de padres. (Su familia poseía una parcela de terreno fuera de la ciudad.) Así pues, las montañas le fueron muy familiares, enseñándole desde pequeño la lección de la relatividad de la percepción sensorial, lección que él trasladaría al mundo moral. Cuando subía al Cicada, su belleza y fertilidad le dejaban impresionado por el contraste con el austero Vesuvio; aunque se le había dicho que «el hermano Vesuvio» era igual de fértil y de bello. Desde el monte Vesuvio, en efecto, «el hermano Cicada» parecía oscuro y lúgubre sobre el fondo del cielo[1].

[1] Giordano BRUNO. *De Immenso et Innumerabilibus*, libro III, cap. I, en *Opera Latine Conscripta*, ed. Francesco Fiorentino et al. (Florencia y Nápoles, 1879-1891), vol. I, parte I, p. 313.

Un Dédalo del intelecto

La formación filosófica formal de Bruno empezó en el monasterio de San Domenico de Nápoles, donde ingresó como novicio a la edad de diecisiete años en 1565 y donde se doctoró en teología diez años después. Allí aprendería el lenguaje de las disputas teóricas en las obras de Aristóteles y el aquínate. El primero se convirtió en la encarnación de todo lo que está mal hecho en el mundo del hombre y de la naturaleza. Pero Bruno nunca abandonaría al segundo, proceder que imitaría a su vez Campanella. Estos dominicos subversivos se imaginaron ser rescatadores del verdadero santo Tomás de manos de los que, anclados en la más rancia ortodoxia católica, querían transformarlo en un mero producto del malvado corruptor pagano del cristianismo. Bruno fue tan hostil a las reglas de Aristóteles sobre la poesía como a su física y cosmología. Falló a favor de Platón y de la espontaneidad del frenesí heroico, importándole poco las vías medias.

Con diversos lenguajes, los utópicos cristianos del siglo XVII ensalzaron la expresividad, la creatividad y la capacidad de inventiva; al mismo tiempo, rechazaban la mera imitación y el aprendizaje maquinal. Todos, a partir del propio Bruno, propugnaron el desarrollo de la luz interior en todo individuo: a un determinado nivel, insistían en el creer en Cristo y en la percepción de la propia esencia espiritual de cada uno; a otro nivel, Bruno valoraría particularmente la novedad en la poesía y en la comprensión filosófico-científica del universo. Antes de Leibniz, la mayoría de los pansofistas, que se mostraban más bien indiferentes a las matemáticas, dejaron entender que la matematización del mundo reduciría peligrosamente la polivalencia del mismo. Bruno suspiraba en pos de un conocimiento total, y el restringir éste al campo de las matemáticas, dirección que tomaría la ciencia después de Galileo, no le hubiera satisfecho en absoluto; sus mayores intuiciones fueron de naturaleza poética y filosófica, y muy poco científicas en el sentido moderno del término. Los números no le interesaban a Bruno como claves del universo, sino como instrumentos de ritmos lúdicos[2]. En

[2] El padre Mersenne atacó, en su obra *L'Impiété des Déistes* (París, 1624), la idea de ciencia de Bruno basándose en la nueva ciencia a partir de fundamentos matemáticos. Véase Hélène Védrine, *La Conception de la nature chez Bruno* (París, 1967). Florio da cuenta en *The Essayes* (1603), p. vii, de las opiniones de Bruno acerca de la importancia de la traducción en la transmisión acumulativa del saber: «my old fellow Nolano taught publikely, that from translation all Science had it's of-spring. Likely, since even Philosophie, Grammar, Rhetoricke, Logike, Arithmetike, Geometrie, Astronomy, Musike, and all the Mathematikes yet holde their name of the Greekes: and the Greekes drew their baptizing water from the conduit-pipes of the Egiptians, an they from the well-springs of the Hebrews or Chaldees». Pese a la expresión por parte de Brunodde la idea de acumulación en el saber astronómico en uno de los pasajes de la *Cena de le Ceneri*, siguió la doctrina general de las vicisitudes en todas las cosas materiales, lo que implicaba un movimiento de un estado a su opuesto: «Cosi tutte le cose nel suo geno hanno vicissitudine di dominio et servitú, felicità et infelicità, de quel stato che si chiama vita, et quello che si chiama morte: di luce, et tenebre: di bene e male». Giordano Bruno, *La Cena de le Ceneri*, ed. Giovanni Aquilechia (Turín, Einaudi, 1955), Diálogo quinto, p. 217. Véase F. Saxl, «Veritas Filia Temporis», en *Philosophy and History: Essays Presented to E. Cassirer* (Londres, 1936), pp. 197-222.

el subtítulo de su *Cena del miércoles de ceniza* se lee que la obra se compone de cinco diálogos, con cuatro interlocutores, tres reflexiones y dos temas. Todavía no se había reducido la divinidad a números, pesos y medidas, cual marco arquitectónico de la creación.

La experiencia de Bruno como novicio dominico se pareció bastante a la de sus compañeros. En los monasterios de la Europa católica de su tiempo, los jóvenes que profesaban sus votos se quedaban cogidos para siempre, por poco preparados que estuvieran en el plano psíquico o fisiológico para la orden en cuestión. Si eran aplicados, se ponían a su disposición los numerosos libros de las ricas bibliotecas de los monasterios, con lo que era probable que les surgieran serias dudas de tipo filosófico o teológico. Las obras de Erasmo, Ficino, Patrizi y otros escritores capaces de hacer tambalearse una ortodoxia poco firme, se podían encontrar a menudo incluso en los conventos del sur de Italia. Por ser libros prohibidos, se leían en privado lejos de la mirada de los superiores. La iluminación de Lutero mientras se encontraba en el excusado haciendo sus necesidades era sólo uno entre los muchos ejemplos de herejías que florecían en estos lugares. Pero no eran sólo los modernos los que podían corromper las mentes de los novicios. En los libros apologéticos de los Padres de la Iglesia aparecían los herejes, aunque sólo fuera para refutarlos; de modo que, a pesar del inevitable triunfo de los Padres, los apóstatas y los filósofos paganos estaban siempre al acecho, agazapados en los propios libros permitidos, con el fin de corromper a las generaciones posteriores.

El talante rebelde de Bruno pronto se manifestó en palabras y hechos. Era aficionado a discutir todo y se le acusó de sembrar la duda en la comunidad monástica en que vivía. Para la consternación de sus compañeros, decidió retirar de su celda las imágenes de los santos. Casi desde el principio tuvo problemas con sus superiores. Pero Bruno no fue solamente un intratable frailecito dominico en espera de ser ordenado. En 1571 se le llamó a Roma para instruir al propio santo Padre sobre la mnemotecnia, arte que hizo famoso a Bruno y le permitió después la entrada en las cortes de reyes y nobles de toda Europa; el arte secreto de la memoria no conocía fronteras de geografía religiosa. Fue precisamente la virtuosidad de Bruno en este arte, actualmente tan olvidado, lo que le llevaría a su propia pérdida: con sólo veintitrés años le había llevado al conocimiento de un papa, y veinte años después, por la intervención de un noble veneciano fascinado por los relatos de los poderes mnemotécnicos de Bruno y deseoso de aprender esta magia, caería en manos de la Inquisición.

En el año 1576, ya doctor en teología, Bruno logró escapar de sus perseguidores de Nápoles, que le habían incoado dos procesos en el Santo Oficio. Como tantos otros clérigos italianos que tuvieron que abandonar su patria, emprendió rumbo hacia el norte, pasando sucesivamente por Siena, Lucca, Noli de Liguria y Milán. Durante las breves escalas que hizo en su fuga, enseñó astronomía a los nobles y gramática a los niños. Después cruzó los Alpes. Se ponía y quitaba su hábito de dominico según lo exigía el momento. Se aventuró a atacar uno de los santuarios de los

herejes, la Ginebra calvinista, donde dio conferencias en la universidad y publicó una diatriba en regla contra una de las principales figuras del Consistorio, el eminente profesor en teología Antoine de la Faye de Chateaudun. Arrestado y juzgado, primero se arrepintió y luego se refugió en Francia, donde fue pasando por Lion, Avignon, Montpellier y finalmente Toulouse, en cuya Universidad encontró un puesto de profesor. Allí expuso sus comentarios sobre el *De anima* de Aristóteles. De Toulouse se trasladó a París, donde fue subiendo de categoría, hasta enseñar en la Universidad de esta capital la doctrina de los atributos divinos e instruyendo al propio Enrique III en el *ars memoriae*.

Bruno nunca se detuvo demasiado tiempo en ningún sitio, y en la primavera de 1583 partió para Londres con cartas reales de presentación para el embajador francés en la corte de la reina Isabel, Michel de Castelnau. La llegada de Bruno fue precedida por un aviso, mandado el 28 de marzo por sir Henry Cobham, embajador inglés en París, al Secretario de Estado Walsingham, en el sentido de que «el Dr. Jiordano Bruno Nolano, profesor de filosofía, cuya religión no puedo recomendar, quería introducirse en Inglaterra»[3].

Pronto encontró Bruno su público en Inglaterra. En Oxford, los profesores más polémicos impugnaron sus argumentos contra Aristóteles en debates que se convirtieron en alborotos públicos. En Londres se convirtió en una primera fugura en la sociedad anglo-itálica, ante la cual podía desplegar su ingenio y saber en simposios que él mismo adaptaría después o remodelaría en forma de diálogos, estupendas creaciones artísticas en las que aparecen los personajes descritos con unas cuantas pinceladas maestras, en las que se deja en ridículo a los ignorantes y se proclama el sistema moral y físico de Bruno en proposiciones de índole oracular. Los diálogos italianos publicados en Londres incluían los escritos de París y Venecia. Sus primeras publicaciones se habían centrado principalmente en asuntos mnemotécnicos; ahora se ganaba el aplauso de los artistas literarios y los poetas nobles ingleses, cuyos elogios él sabría reconocer generosamente en sus escritos. Pero, aunque se valorara y admirara durante un buen tiempo al nolano, éste no dejó ninguna impronta rastreable en el pensamiento inglés de la época. Hay pocas probabilidades de que se entrevistara con Francis Bacon en Londres; el nombre de Bruno, y sus nociones algo salvajes, aparecen mencionadas en los escritos del lord canciller, quien lo trata con pocos miramientos[4], aunque algunos de los famosos aforismos baconianos fueran muy parecidos a los de Bruno y compartieran los dos hombres la misma hostilidad a la admiración reinante por la filosofía aristotélica. También los modernos podían hacer descubrimientos. La verdad en la ciencia no era sino la consecuencia de la acu-

[3] Citado por Dorothea (Waley) SINGER, *Giordano Bruno, His Life and Thought, with Annotated Translation of «On the Infinite Universe and Worlds»* (Nueva York, Schuman, 1950), p. 25.

[4] Francis BACON, *Historia naturalis et experimentalis* (1622), en *Works*, ed. James Spedding y col. II (Londres, 1857), 13.

mulación. «Somos viejos y con más años de experiencia que nuestros predecesores», escribiría Bruno en su *Cena del miércoles de ceniza*[5].

Bruno ganaba en seguida amigos y protectores, a los que dejaba fascinados por su persona y sus ideas. Su fama de temerario encantaba a libreros y eruditos, a frailes y monarcas. Durante un tiempo tuvo acceso al círculo de sir Philip Sidney y Fulke Greville, el poeta que era caballerizo de la casa real; se hizo asimismo rápidamente amigo del famoso traductor italiano Florio; también se podía preciar de residir en la embajada francesa en Londres. Su *Cena del miércoles de ceniza* pretende reactualizar un diálogo que tuvo lugar en la realidad. Bruno da el papel de oponentes a dos pedantes doctores en filosofía, en los que «el nolano» caricaturiza con un par de toques maestros y a los que deja mal parados en una discusión sobre el sistema del universo, para la satisfacción general de los miembros de la nobleza inglesa. La reina Isabel fue uno de los pocos monarcas que Bruno alabó sin resevas en sus escritos –esta admiración por una egregia hereje no se la perdonarían sus acusadores de la Inquisición–. Pero poco tardaría en romper una vez más con sus amigos; sus relaciones con los poetas ingleses se enrarecieron de pronto y así empezó a pensar en reanudar sus correrías por el viejo continente. De regreso a París con Michel de Castelnau, Bruno publicó un libro sobre la física de Aristóteles y trabajó probablemente en sus poemas cosmológicos, editados después en Francfort. En París intentó reconciliarse de nuevo con la iglesia católica, pero negándose rotundamente a volver a vestir el hábito dominico, por lo que sus conversaciones de buena voluntad con el nuncio papal tendrían poco éxito. Nuestro sabio itinerante siguió intentando en vano ganarse el apoyo del mundo académico de Europa central. Desde Wittenberg, donde pronunció un panegírico sobre Lutero, se dirigió rumbo a Praga, para luego volver a subir hasta Helmstedt. Tras un remanso pasajero en Brunswick, se puso otra vez en marcha. Las furias le perseguirían en su periplo Fracfort-Zurich-Francfort.

Durante toda la vida adulta de Bruno se repetiría la misma conducta inquieta de los años jóvenes: surgía de pronto en una ciudad universitaria, era contratado como maestro de artes, en seguida buscaba a los más entendidos en Aristóteles para hallarles mil errores en sus interpretaciones del filósofo, y en el estagirita propiamente dicho, luego se enzarzaba en violentas disputas de las que, al menos en su opinión, salía siempre vencedor. Las autoridades se veían implicadas en sus querellas y entonces no le quedaba más remedio que trasladarse de lugar. Con su llegada se veía perturbada la paz reinante en las diversas universidades europeas –Padua, Toulouse, Ginebra, Paris, Oxford, Wittenberg–. Aparecía y desaparecía cual un cometa en el firmamento. En cada lugar en que se instalaba adoptaba, o al menos esa impresión daba, la religión local dominante, multiplicando sus apostasías sin importale demasiado.

---

[5] BRUNO, *Cena delle ceneri* (1584), en *Opere italiane*, ed. Giovanni Gentile (Bari, Laterza, 1907), I, 28.

Repetidas veces este hombre airado estuvo a punto de provocar su propia destrucción. Era receloso, agresivo, poseído por la idea de que la gente tramaba algo contra él –lo que a menudo era más que cierto–. Hay una trágica verdad en la imagen que pintó de sí mismo en la dedicatoria a sus diálogos sobre el universo infinito:

> Si... yo trabajara en la tierra, pastoreara un rebaño, cultivara un huerto o hiciera hábitos para la gente, nadie se fijaría en mí, pocos me observarían, por muy pocos sería reprendido y muy probablemente sería una persona amada por todos. Pero como soy delineador del campo de la naturaleza, preocupado por los pastos del alma, enamorado del cultivo de la mente y un Dédalo por lo que se refiere a los hábitos del intelecto, hay quienes, habiéndome distinguido entre la gente, me amenazan, otros, tras darme alcance, me muerden, y por fin los hay que, habiéndose apoderado de mi persona, me devoran. Y no se trata de un individuo aislado, ni de unos cuantos, sino de muchos, prácticamente todos[6].

De las más de cincuenta obras o tratados que compuso Bruno, se imprimieron y sobreviven treinta y ocho. Un grupo se centra en torno a la *Ars magna* de Ramón Llull y afirma la innegable filiación de los grandes visionarios utópicos del siglo XVII respecto al filósofo mallorquín, que había muerto hacia 1315. Las relaciones de Bruno con Llull y su *Ars magna* estuvieron a la vista de todos en el siglo XVII con la inclusión de los ensayos de Bruno en las ediciones de Lazarus Zetner de los textos de Llull, y con su interpretación en 1609 y 1651. Los diálogos italianos, que se habían publicado en Londres, debieron resultar mucho más raros. Los ecos de la filosofía especulativa de la naturaleza de Bruno y las concepciones holísticas del conocimiento fueron cosa familiar para los estudiosos del siglo XVII; por su parte los diálogos morales se fueron olvidando paulatinamente. Durante el juicio de Bruno en Venecia, la Inquisición se centró sobre todo en su *Spaccio*; cuando, algún tiempo después, Leibniz se refirió a esta obra en una carta, pareció darse poca cuenta de su verdadero contenido, hasta el punto de que se preguntó por qué no se le había dado el título de *Specchio* (espejo).

Bruno ganó su sustento sobre todo gracias a sus tratados mnemotécnicos y a sus exposiciones de los sistemas filosóficos antiguos y modernos. *Las obras mágicas*, escritas entre 1589 y 1591 y que le trajeron una gran fama entre círculos marginales, son las más difíciles de valorar. Sigue sin saberse el grado en que, según él, se podían controlar las fuerzas secretas y ocultas de la naturaleza mediante mecanismos mágicos. Es posible que, como ocurriera a Kepler al componer sus obras de astrología, Bruno no se creyera lo que escribía y se limitara a «marcarse faroles». Pero también es posible que estuviera convencido de la eficacia de sus técnicas. El escepticismo burlón y la superstición crédula habían convivido ya antes en la misma persona y no había pasado nada; por eso se pue-

[6] BRUNO, *De l'infinito universo et mondi* (Venecia [Londres]), 1584, trad., en SINGER, *Bruno*, p. 20.

den aceptar fácilmente las contradicciones que aparecen en Bruno. La seriedad de sus retóricas pretensiones de poseer poderes mágicos cuando era presa de su propio entusiasmo resulta más fácil de creer que la práctica real de magia por su parte. Es poco creíble, pues, su recurso al hermetismo de las fórmulas cabalísticas con fines prácticos en un autor que había escrito la irreverente y corroedora comedia *Il Candelaio* (1582). Lo que leía de los astrónomos antiguos y modernos lo enmendaba su propia imaginación, fértil como pocas –es dudoso que hiciera algún tipo de observaciones o cómputos astronómicos–. Era muy rápido a la hora de desmontar los estudios de los fenómenos naturales de sus predecesores, pisoteándolos con su salvajismo retórico aun cuando no entendiera por completo sus razonamientos. Su sincretismo filosófico derivaba sus elementos de otros escritores, si bien ninguno expuso las implicaciones religiosas y morales de sus vuelos especulativos con el pathos con que lo hizo Bruno. Aunque dejó tras de sí un buen número de libros sobre el arte de la memoria, manuscritos sobre cosmología e incluso una comedia harto salaz, de entre todas sus ideas fue la infinitud de los mundos la que corrió pareja con su nombre. La creencia en esta doctrina herética fue una de las pocas acusaciones púramente filosóficas que se le hicieron al establecer la lista definitiva de sus abominaciones.

En 1591 consiguió acabar y publicar el imparable Nolano sus tres poemas cosmológicos en latín, *De minimo. De monade* y *De inmenso*. Y ese mismo año dio un paso fatal al aceptar la invitación del vástago de la familia patricia Mocenigo a que fuera a Venecia, donde en principio se le pagaría para que enseñara su arte de la memoria y otros conocimientos esotéricos. Los datos sobre las relaciones entre Bruno y Giovanni (o Zuane) Mocenigo son contradictorios. Podemos hacer caso a cualquiera de los dos, al mago o al inquieto y noble discípulo. Bruno quiso regresar a Francfort, parece ser que para ver la publicación de su última obra. Mocenigo, temeroso de que el conocimiento secreto de Bruno se convirtiera a partir de entonces en propiedad pública, acusó a su maestro ante el Santo Oficio. Bruno fue arrestado la noche del 23 de mayo de 1592 y encerrado en prisión. Tres días después empezó el interrogatorio oficial, consignándose minuciosamente todo cuanto se preguntó y contestó en el transcurso de dichas sesiones. Se puede contrastar la confesión de fe de Bruno ante la Inquisición con lo que otros dicen que dijo en otras ocasiones en el transcurso de conversaciones ocasionales. Hay que ser cautelosos ante posibles reconocimientos de culpa; nuestro hombre orgulloso se estaba jugando la vida con peligrosos adversarios y, sin embargo, no estaba dispuesto a retractarse de todo. Como suele ocurrir en este tipo de acusaciones, se sacaron de contexto opiniones que había expresado en algún artículo, o se repetían indiscriminadamente observaciones verbales que no se sabía si se habían dicho en serio o en broma.

Se atestaba y firmaba todo lo dicho durante cada sesión del proceso, pero las palabras pueden ocultar tanto como revelan. Bruno pasaba alternativamente de ataques de arrogancia a crisis de profunda humildad ante

la autoridad visible de una Iglesia con la que nunca había llegado a romper completamente –la vida fuera de ella era prácticamente inimaginable–. Bruno el filósofo trató sin duda de demostrar que sus opiniones innovadoras se podían tolerar dentro del sistema eclesiástico vigente, recabando apoyo para su postura de los Padres de la Iglesia, pero no podía rebajar a la Iglesia ni concebir la existencia sin una sanción religiosa, aunque sólo fuera como necesario control de la conducta de las masas ignorantes a las que él despreciaba. Estaba claro que había roto la promesa de sus votos monásticos, pero estaba abierta a discusión la naturaleza de su herejía. ¿Se había convertido realmente a otra religión durante sus estancias en Inglaterra, en Ginebra o en algún principado alemán, o era tal vez su crimen todavía más grave? ¿Era un heresiarca, el fundador de una nueva secta religiosa clandestina en el seno de una iglesia que ya había sido salvajemente saqueada por Lutero, Calvino y toda una legión de herejes?

El interrogatorio de Bruno en Venecia se lee como el texto de una obra de teatro. Con una extraordinaria economía, se pasó revista en el transcurso de unas cuantas sesiones a todos los aspectos de su vida desordenada, a sus creencias y a sus obras publicadas. La gesticulación del teatro barroco quedó fielmente cosignada en los informes de los diligentes secretarios del Santo Oficio: «ha agitado las manos violentamente», «ha caído de rodillas y extendido los brazos»[7]. El prisionero se mostró evasivo con sus interrogadores. Prevaricó, fingió pérdida de memoria, se justificó a sí mismo, admitió estar en error, se retractó claramente de algunas de sus observaciones heréticas, suplicó el perdón, se encolerizó e incluso perdió a veces la noción de dónde estaba permitiéndose algunas bromas satíricas, arrastrado por la brillantez de sus respuestas.

La Inquisición veneciana se mostró bastante curiosa acerca de la vida sexual de Bruno, y el 29 de mayo de 1592 Mocenigo suministró las pruebas; éstas dan la impresión de que Bruno hubiera gustado de jactarse al respecto[8]. Había contado a Mocenigo que le atraían las mujeres terriblemente, aunque no hubiera igualado a Salomón en el número, y que la Iglesia cometía un grave pecado en decir que era malo lo que la naturaleza había hecho bueno. Tenía el amor de las mujeres por una gran virtud. (No se sabe nada de la verdadera conducta sexual de esos grandes frailes que fueron Bruno y Campanella, aunque frecuentemente se les oía hablar el lenguaje de la revolución sexual.) El inquisidor tomó al vuelo las observaciones de Mocénigo y, con el tono burocrático de los procesos, le pidió a Bruno su opinión acerca del pecado de la carne fuera del sacramento del matrimonio. Bruno contestó con cuidado meticuloso, haciendo unas cuantas distinciones. Efectivamente había hablado sobre este tema,

[7] Domenico BERTI, *Documenti intorno a Giordano Bruno da Nola* (Roma, 1880), pp. 32, 35.

[8] Sobre las aventuras sexuales de Bruno, véase el prólogo de su *De gl'heroici furori* (1585); Angelo MERCANTI, *Il Sommario del processo di Giordano Bruno* (Ciudad del Vaticano, 1942), p. 102; y BERTI, *Documenti*, p. 9.

manteniendo que, en general, el pecado de la carne era de un orden inferior, pero que el pecado de adulterio era mayor que el otro, siempre y cuando el otro no fuera el pecado «contra la naturaleza». En cuanto a la simple fornicación, la consideraba cosa tan menuda que se le podía considerar como simple pecado venial. Admitía a su inquisidor haber dicho esto a menudo, pero que ahora reconocía haberse librado de este error, pues recordaba la frase de san Pablo de que los fornicadores no poseerán el reino de los cielos[9].

Puesto que el comercio sexual era «natural» y su práctica universal y variada, tanto dentro como fuera del tálamo, había un elemento de cínico desdén en la pronta aceptación de Bruno de las prohibiciones eclesiásticas. Como un monje más ante otros monjes que le interrogaban, supo muy bien lo que había que decir para mostrar su repugnancia de las relaciones sexuales «antinaturales». Este recorredor de los grandes caminos de Europa, este sacerdote que había escuchado las confesiones de tantos campesinos italianos y vivido tan cerca de los reyes y nobles, no estaba dispuesto a morir por el derecho a predicar la libertad sexual. Sabía que, en la realidad, los hombres y las mujeres disponían a su guisa de esta libertad fuera del matrimonio. El podía también alardear de sus no pocas conquistas amorosas. Pero, cuando sus inquisidores le convencieron de error, él entonó piadosamente el mea culpa y recitó de memoria los versículos paulinos que hablaban de este precepto. Sus largos exordios sobre las mujeres, que irrumpen frecuentemente en sus diálogos más famosos e incluso en el texto de sus especulaciones astronómicas, a menudo sin ninguna razón aparente, parecen sacados de los debates literarios y poéticos del Renacimiento sobre la naturaleza de las mujeres[10]. Bruno podía argumentar desde posiciones opuestas, según se presentara el caso. Podía denunciar a las mujeres como a las más viles de las criaturas de Dios según la tradición que hacía de ellas seres poseídos por una sed insaciable de bajos placeres, y un momento después era capaz de ensalzar a la mujeres inglesas, o la mujer e hija del embajador francés, como nobles encarnaciones de la virtud y la belleza. Su elogio de la reina Isabel sería leído después por la comisión inquisitorial como otro punto negro en la larga lista de sus delitos. Es difícil saber con precisión lo que significó para Bruno el amor y la sexualidad más allá del tópico literario. Quizás considerara el sexo como un apetito que se podía satisfacer en cuanto placer natural, pero dentro de unos ciertos límites; aunque el filósofo heroico debía guardarse del frenesí del amor mujeriego para no distraerse de su frenesí por conseguir el amor de Dios.

Cuando Bruno dijo al inquisidor veneciano que había nacido en 1548 «según dice mi gente», no podemos por menos de percibir en su tono un ramalazo de altanería. Era un hombre capaz de la más completa desconfianza, de sofocar su miedo a base de humor y de olvidarse por completo

[9] Berti, Documenti, pp. 7 y 37.

[10] Véase John C. Nelson, *Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's Eroici furori* (Nueva York, 1958).

de los obvios peligros a los que estaba enfrentado –todo ello en rápida sucesión–. El informe contiene efectivamente unos cuantos débiles intentos de humor en el transcurso del juicio, aunque no consta en el solemne documento que se produjera una explosión de risa en ningún momento. De un lado, un cierto desenfado obligado; del otro, las aburridas preguntas de un sumario en regla. Bruno estaba acostumbrado a confrontaciones todavía más disparatadas en las que le tocaba a él marcar el tono general del encuentro.

De pronto surgieron por todas partes testigos de la acusación –entre ellos, un librero que había conocido a Bruno en Francfort–. Otros documentos independientes venían a corroborar algunas de sus declaraciones. Guillaume Cottin, bibliotecario de la abadía de san Víctor de París, donde solía ir Bruno a estudiar, poseía un diario privado donde estaban anotadas algunas de las opiniones heterodoxas de Bruno, y aunque los inquisidores no tuvieran acceso directo a esta prueba, su contenido corrobora los testimonios de los informadores oficiales. Según el bibliotecario, Bruno había dicho que todo el cristianismo venía a fomentar *le bien-vivre*, afirmación bastante inocente de por sí, pero lo suficientemente ambigua para interpretarse también como «felicidad» o «bien estar» mundanos. El noble Mocenigo, su más encarnizado acusador, juró que, en el transcurso de muchas conversaciones íntimas, Bruno había blasfemado y negado los principales artículos de la fe católica: Cristo era un farsante. El y sus discípulos simulaban milagros sirviéndose de la magia, el mundo era infinito y eterno, etc. Haciéndose pasar por el inventor de una nueva filosofía, Bruno había intentado convertirse en el cabecilla de una secta religiosa. Es posible que el testimonio de Mocenigo recogiera fielmente parte de los propósitos de Bruno expresados al tuntún. Era idea ampliamente admitida por los reformadores y los milenaristas y mesianistas del siglo XVII que el mundo avanzaba a través de diferentes ciclos de corrupción y regeneración. Como ya se había tocado el fondo del mal, no debía estar muy lejos la nueva fase del gran resurgir. Mocenigo refirió a los inquisitores venecianos las ideas heterodoxas de Bruno sobre la tolerancia religiosa y la necesidad de reformas tal como las había cogido al vuelo en sus conversaciones privadas:

La iglesia de hoy no procede como procedieran los apóstoles, pues ellos convertían a los hombres con su predicación y el ejemplo de sus propias vidas, mientras que hoy todo el que desea no ser católico tiene que sufrir castigos y penalidades, ya que lo que domina es la fuerza y no el amor... La religión católica es la que más le gusta de todas las existentes, pero también ésta tiene que ser sometida a un profundo trabajo de reformas... la religión católica ha degenerado, pero pronto verá el mundo surgir por sí sola una oleada de reformas, pues es imposible que siga igual este panorama de corrupciones...[11].

[11] BERTI, *Documenti*, p. 66; Vincenzo SPAMPANATO, *Documenti della vita di Giordano Bruno* (Florencia, 1933), pp. 108-109. Traducimos de la versión inglesa que de dichas obras ha hecho Frances YATES en su *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, University of Chicago Press, 1964), p. 231.

No creemos que exista un coherente sistema moral, filosófico o científico en los escritos, tratados y diálogos de índole política de este extravagante mitad genio y mitad charlatán, aunque recientemente han querido dar algunos entendidos a sus pensamientos sueltos, intuiciones y manifestaciones emotivas una estructura que no tiene en cuenta el carácter fundamentalmente fluido de nuestro personaje. Los inquisidores que interrogaron minuciosamente a Bruno en Venecia sobre la naturaleza fantástica de sus conversaciones de los dioses, *Spaccio della bestia trionfante* (La expulsión de la bestia triunfante), publicada en italiano en 1584 por una imprenta londinense durante su estancia en Inglaterra, creyeron que vaticinaba en clave alegórica el colapso de la Iglesia y la fundación de una nueva religión. Imaginándose un panteón rehabilitado de dioses bajo la batuta de Júpiter, con metáforas que eluden una interpretación directa, creó una alegoría referida a la transformación de la humanidad bajo el reino del amor puro libre de concupiscencia, al ejercicio de una benigna autoridad tolerante de las diferencias humanas, a la devoción al verdadero conocimiento despojado de la pedantería aristotélica, y a una reformada moralidad limpia de vicios, de hipocresías y de erróneas concepciones del cosmos. Ante sus inquisidores intentó dejar bien claro que se limitaba a proponer una filosofía nada más y en ningún momento pretendía atacar a la fe cristiana o a la Iglesia. Pero esta excusa difícilmente podía tenerse en pie combinada con sus mordaces críticas de la jerarquía eclesiástica y con las formas herméticas al modo egipcio en que vertía su visión utópica.

Aunque en su proceso veneciano ostentó Bruno una especie de sistema doctrinal de doble filo e hizo pasar sus concepciones más heterodoxas como nada más que un modo de hablar filosóficamente sin ninguna implicación religiosa, lo mismo que las autoridades católicas aceptaban el aristotelismo sin por ello ser en modo alguno paganas, en ninguno de sus escritos se descubre una tal dicotomía. El fue siempre al mismo tiempo teólogo, metafísico, moralista y epigramático político. El conocimiento que llevaba a la regeneración de la humanidad era imposible que se compartimentara o restringiera a lo matemático, a lo astronómico o a lo físico. Bruno ansió penetrar en los misterios de las proporciones armónicas, de la mágica, del recto ordenamiento de la conducta humana en lo religioso y lo político, y del frenesí heroico. No fue ningún pensador «científico» en el sentido estrecho de la palabra; nunca reconoció áreas morales neutrales respecto de la ciencia matemática y aisladas de la conducta humana y del servicio de la humanidad. Arremetió contra los vicios de las clases superiores, desenmascaró a las madres degeneradas que mimaban a sus animales domésticos mientras abandonaban a sus propios hijos, y a las personas afeminadas que desperdiciaban sus vidas en el exagerado adorno de sus cuerpos y en el juego. Pidió que se practicara la caridad con los pobres y puso por los suelos a los ricos avariciosos. Pero, so pena

de hacer de él un héroe populista, conviene no olvidar que despreció a la gente menuda por estar llena de supersticiones. Tuvo más de un ramalazo de adamita cuando predicaba la emancipación de la carne, aunque con frases prudentes. Rechazó la condenación eterna y consideró la ética como norma suprema. Condenó las maquinaciones maquiavélicas y, en su lugar, ensalzó ante sus contemporáneos la imagen de la república romana sojuzgadora de la «bestia» como el ideal político incontestable.

Bruno adoptó la forma de los diálogos de Luciano para la exposición de sus concepciones. (Es curioso que Luciano, que tanto se metió con las utopías, atrajera a los utópicos a partir del propio Moro.) Pero Bruno no es ningún alegre helenista, pues su tono suena terriblemente serio. Hay en él bastante del soñador italiano meridional, del hierofante. Su estilo vigoroso fue un arma estupenda para reducir a los enemigos de la virtud y de la verdad –cual un Hércules limpiando los establos de Augias del mundo para preparar el camino a una nueva revelación–. Parece difícil poner en tela de juicio tanto la sinceridad de Bruno en su celo de reformas como su persuasión trágicamente simple de que sus doctrinas eran reconciliables con las de Tomás de Aquino y que el papa podía servir de agente de la gran empresa pendiente. Los pensadores utópicos de todas las edades han abrigado la cándida esperanza de que ganarían el favor de los hombres más poderosos del mundo y que lo emplearían como instrumento para su reforma general. Los papas, los emperadores, los reyes, los financieros, todos sirvieron sucesivamente a los planes de los utópicos hasta que en el siglo XIX hiciera su aparición un nuevo *deus ex machina*, el pueblo, y modificara radicalmente la misión del utópico. Para Bruno, Campanella y Bacon las masas se hallaban todavía hundidas en las tinieblas. En el *Spaccio*, el propio Júpiter tiene que consentir primero que se expulse la bestia triunfante antes de que se proceda a la puesta en marcha de la renovación; la humanidad era un beneficiario pasivo. La reforma tenía que venir de lo alto.

La utopía religiosa de Bruno, enfundada en parábolas y alegorías, sólo ejerció un débil influjo en el pensamiento occidental como consecuencia de lo difícil que resultó encontrar sus libros en el siglo XVII. Sin embargo, hay que empezar con él a la hora de hacer la historia de la visión pansófica, que combinó una reinterpretación de la religión con la nueva ciencia. Con su característica extravagancia, personificó el atrevimiento de los que en un abrir y cerrar de ojos querían sustituir la momificada abstracción por una ciencia de las cosas. Esta ciencia de las cosas serviría de fundamento a una religión que vincularía a todos los hombres sin excepción. «Natura est deus in rebus», escribió en cierta ocasión. El suyo fue un panteísmo que precedió al de Espinoza, si es que no influyó en él directamente, espiritualizando la materia en vez de condenarla. Enseñó una nueva actitud reverente hacia las cosas sencillas, ya que estaban penetradas por la divinidad. Volviendo a suscitar un antiguo tema de la filosofía, elogió las mismísimas contrariedades de las fuerzas del mundo en cuanto a productoras del sumo bien.

En *La expulsión de la bestia triunfante* es la propia Sofía la que expone la nueva tecnología:

> Dios, en cuanto todo (aunque no totalmente, sino en unas de manera más excelente, en otras menos) está en todas las cosas... Así, se debería pensar que el Sol está en la rosa del azafrán, en un lirio, en un girasol, en un gallo, en el león; asimismo deberíamos imaginar que cada uno de los dioses está en cada una de las especies agrupadas bajo los distintos genios del *ens*. Pues, así como la divinidad desciende en cierto modo según se comunica a la naturaleza, así también hay un camino de ascenso hacia la divinidad trámite la naturaleza. Así, a través de la luz que brilla en las cosas naturales subimos hasta la vida que las rige a todas...
>
> Así pues, esos hombres sabios, con el fin de obtener ciertos beneficios y dones de los dioses, sirviéndose de una magia secreta, utilizaron ciertas cosas naturales en las que estaba oculta la divinidad, y mediante las cuales la divinidad se podía y quería comunicarse a ciertos efectos [12].

Mirando el asunto con perspectiva histórica, el panteísmo de Bruno se nos aparece como la justificación más radical del método científico ofrecida al siglo XVII: el universo infinito no era meramente una creación de Dios, sino la misma divinidad viviente. Dios se hallaba inmanente en el universo físico y la más insignificante de las cosas segregaba un ser interno divino del que resultaba la forma. No era verdad que un distante creador hubiera abandonado su obra después de colocar los correspondientes planetas en sus distintas órbitas. Sin embargo, la infinitud del universo no era idéntica a la infinitud de Dios, pues El era infinito en todas sus partes, mientras que el universo era divisible en segmentos infinitos. El descubrir la divinidad en todas las cosas grandes y pequeñas estaba en la línea de los antiguos escritos herméticos, de la moda platonizante del Renacimiento y de la adoración literaria y artística del sol: no obstante, no se armonizaba bien con ninguna de las cuatro grandes teologías cristianas –la católica, la calvinista, la anglicana y la luterana–. La adoración de reliquias y de santos por si mismos era para Bruno tan abominable como la adoración de cocodrilos u otros bichos por sí mismos, o sea una perversión de la religión, pues no lograba discernir en ellos el particular atributo de la divinidad, que era lo que había que adorar. En la alegoría de la bestia triunfante, el monstruo de muchas cabezas tenía que ser expulsado de la ciudad para que los hombres pudieran llevar libremente, según sus varias maneras, una vida de verdad, un nuevo orden que un Júpiter arrepentido, previendo el final de su reino tras el cumplimiento del ciclo del gran año, decidiera instituir. Como todas las cosas, al igual que los hombres, presentaban contradicciones, los mismos planetas que ahora engendraban vicios podían recibir órdenes de Júpiter para que produjeran virtudes, lo cual hacía posible una renovación del mundo físico y moral. *La expulsión de la bestia triunfante* predecía una reforma inminente. Pronto se daría una vuelta a las virtudes prístinas de la religión

[12] Véase el citado *Bruno* de YATES, pp. 211-212.

hermética; el vicio, simbolizado por la conducta del viejo Júpiter del panteón pagano y por sus compañeros licenciosos, quedaría desterrado, tal vez no para siempre, pero sí al menos para otro ciclo del gran año. Júpiter realizó una acción simbólica: mandó a su primogénita Minerva que le pasara la caja que se hallaba en una funda sobre su cama, con nueve cajitas que contenían a su vez el bálsamo ocular indicado para purgar la mente humana tanto de sus falsos conocimientos como de sus malas disposiciones. Aunque el concilio de los dioses presidido por Júpiter se tuvo en el cielo pagano, se ponían sin embargo en tela de juicio al mismo tiempo los valores de la Europa cristiana –subterfugio bastante corriente para dar un repaso a la religión contemporánea–. No obstante, la edad de oro del mito pagano situada en tiempos pretéritos fue objeto de mofa por parte de Bruno, puesto que sólo en la armonía de la sociedad civil, y no en una existencia primitiva bajo el dominio de los instintos, se podía hacer patente la identificación de la razón humana con la divina. Un mundo ideal, compuesto de elementos de tres civilizaciones pasadas, la religión hermética egipcia, la razón helénica y la ley romana, con las formas judaicas y cristianas de fondo, sería inaugurado tras la expulsión de la bestia triunfante. Los inquisidores no se equivocaron al pensar que la bestia simbolizaba en realidad a la Iglesia.

Los inquisidores arremetieron contra el más claramente herético de los diálogos de Bruno. No tuvieron que romperse la cabeza con los muchos pasajes de la literatura hermética renacentista que o bien son parafraseados o bien simplemente copiados al pie de la letra para reconocer en este diálogo un claro ataque a todas las versiones del cristianismo. Cuando los dioses, reunidos en concilio, debaten sobre el tratamiento que dar a las diferentes figuras mitológicas en los cielos, Momo se dirige al centauro Quirón y le hace una parodia escandalosa de la fe en Cristo y en la Trinidad: «¿Y qué vamos a hacer ahora con este hombre metido en una bestia o con esta bestia disfrazada de hombre, en la que resulta una persona de dos naturalezas y dos sustancias concurren en *una ipostatica unione*? Aquí vienen dos cosas a unirse para producir una tercera entidad; de esto no cabe la menor duda. Pero la dificultad estriba en saber si esta tercera entidad produce algo mejor que la primera y la segunda, o mejor que una de las dos, o algo mejor en general»[13]. Una vez que halla una alegoría que explorar, Bruno no la suelta ya; así juega con la analogía del centauro hasta sacarle todo el jugo posible. En otro momento satiriza una tragedia cabalística con el fin de mofarse de la crucifixión.

Bruno fue el pansofista más alienado con relación a cualquier sistema cristiano concreto. Al desprecio por las prácticas de todas las religiones positivas existentes, el judaísmo, las sectas protestantes, el catolicismo, añadía su burla de la teología cristiana en general por su ciega dependencia de la filosofía aristotélica, que no había hecho sino agostar el pensa-

[13] Bruno, *La expulsión de la bestia triunfante*, trad. José M.ª Rey, Impr. Ramón Angulo (Madrid, 1888), p. 319.

miento. Tras haber rechazado las nimiedades de Aristóteles, Bruno tendió a aferrarse a los conceptos sibilinos de los presocráticos como reflexiones correctas sobre el universo físico real. Así, se convirtió en un heresiarca para la iglesia en que había nacido. Pero tampoco los calvinistas podían encajar los golpes envenenados que les lanzara a su vez. Su comparecencia ante el Consistorio ginebrino por haber difamado a uno de sus ancianos, y su humilde confesión y arrepentimiento con el exclusivo fin de escapar de la prisión, le dejarían una huella profunda. Para él la fe protestante sólo valía por los frutos que pudiera producir –en academias, universidades, templos, hospitales, colegios, institutos de arte y ciencias–. Pasó revista asimismo a los promulgadores del nuevo catecismo; ¿se multiplicarían estos establecimientos o decaerían con la tutela protestante tras la expropiación de las antiguas fundaciones monásticas? Bruno temía que los protestantes, al menospreciar el papel de las buenas obras, acabaran con el entusiasmo por el esfuerzo creativo de la nueva ciencia al mismo tiempo que descuidaban la conservación de la antigua cultura. Durante una buena temporada en que halló hospitalidad en la Universidad de Wittenberg, mostró su aprobación por la fe luterana; pero ninguna secta podía estar segura de lo mismo por mucho tiempo. Algunos pasajes del *Spaccio* tienen un sabor típicamente anti-protestante:

> Mientras que, de un lado, nadie trabaja para ellos, y ellos no trabajan para nadie (pues no realizan ninguna obra que no sea hablar del mal de las obras), del otro viven de las obras de los que trabajaron para otros, y que para esos otros instituyeron templos, capillas, albergues, hospitales, colegios y universidades; por lo que son ladrones declarados y ocupadores de los bienes hereditarios de los demás hombres, los cuales, aunque no sean perfectos ni todo lo bueno que deberían ser, sin embargo no son (como es el caso de estos hombres) perversos ni perniciosos para el mundo; sino más bien necesarios para toda la comunidad, expertos en las ciencias especulativas, de una moral vigilante, solícitos en su celo por cuidarse y ayudarse los unos a los otros y por robustecer la sociedad (para la que se han promulgado todas las leyes), proponiendo ciertas recompensas a los que obran bien y amenazando a los delincuentes con ciertos castigos[14].

Bruno destacó siempre más en su capacidad de denunciar que en la creación de utopías. Incluyó a los eruditos y gramáticos pedantes, indiferentes al bien público, entre los principales sembradores del mal. Sus principales enemigos no fueron poderes abstractos y distantes, sino rivales muy próximos, los profesores estúpidos que pontificaban en las instituciones de enseñanza. No se ponía en duda que el estado de la ciencia y del saber en general era la clave para conseguir un mundo de más calidad. Bruno nunca se alejó demasiado de lo que él conocía personalmente; así, su visión utópica conservaría un carácter marcadamente académico. No dejaría de lanzar indirectas contra los que defendían la justificación con la fe sola y contra los denigradores de las «buenas obras»; sin embar-

[14] Cf. YATES, *Bruno*, p. 226.

go, a lo que más prestaba atención era a las actividades en el mundo universitario. Ninguno de los grupos entre los que convivió escaparía a su humor corrosivo. Los alemanes, que lo trataron por cierto bastante bien, serían ridiculizados por su tradicional glotonería y amor al alcohol. Los calvinistas y luteranos eran acusados de menospreciar las buenas obras, cuando la filantropía debería ser el primer atributo de la condición humana. Denunció igualmente a los belicosos franceses y turcos junto con los judíos. Moisés y el gran par de cuernos que le salieron de la frente, los pontífices con sus mitras de dos cuernos, el Gran turco que dejaba que sobresaliera por encima de su turbante un cuerno en forma piramidal –todo un simbolismo de bestiario de la misma cosecha que el de los monjes del Castello de Génova, que encarecían a los fieles a que besaran la cola de la burra que transportó a Jesús a las puertas de Jerusalén: «adoradla, besadla, ofrecedle limosnas»[15].

La concepción de Bruno de una reforma general implicaba una purificación de las instituciones, no su total transformación. El Tomás Moro que había perseguido y martirizado a protestantes no gozaba de muy buena fama en Europa del norte, mientras que en el mundo católico había muchos pasajes de su *Utopía* que sonaban a herejía. Bruno había oído hablar de proyectos utópicos, según un informe de la Inquisición, pero no les había dado mucha importancia. «Giordano me dijo que no sabía nada de la ciudad mandada construir por el duque de Florencia, donde se suponía que todos hablaban en latín [el fundamento de la historia era sin duda un proyecto para establecer una ciudad de latinistas en Portoferraio], aunque había oído decir que el duque quería erigir una ciudad del sol, donde el astro brillaría todos los días del año, cosa ésta por la que muchas ciudades son famosas, entre otras Roma y Rodas»[16]. Cuando el bibliotecario de san Víctor, Cottin, mencionó un plan para construir una ciudad que se llamaría Paradisus, no logró despertar ningún interés en Bruno. Unos años después, los inquisidores de Nápoles tendrían ocasión de oír hablar abundantemente sobre la ciudad del sol de otro, natural del sur de Italia, el cual había fomentado una revuelta en Calabria en 1599. No se puede decir a ciencia cierta que la implicación de Tomás Campanella en el incidente de Calabria, que condujo a una curiosa disputa jurisdiccional entre el Santo Oficio de Nápoles y el gobernador español sobre la posesión de la víctima, acelerara la consumación del destino fatal de Bruno. De cualquier manera, es difícil que se olvidara lo que sucedió a Bruno a la hora de tratar el caso de Campanella, e incluso el de Galileo, una generación después.

La reforma de Bruno era de carácter universal y psíquico; por eso no le interesó sobremanera el funcionamiento particular de utopías delimita-

---

[15] BRUNO, *La expulsión...*, ed. Ramón Angulo, pp. 256 y ss.

[16] Luigi FIRPO, «Il processo di Giordano Bruno», *Rivista storica italiana*, 60 (1948), 542-597; Vincenzo SPAMPANATO, *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti* (Messina, G. Principato, 1921), II, 656.

das a la manera de Moro. Su utopía implicaba un cambio en el estado del alma humana; se trataba en realidad de una *eupsyquia*. Aunque hubiera podido dedicarse a entonar cantos a los potentados aristocráticos y reales y a sus capacidades para el gobierno, tan en el estilo de la época, sin embargo, las instituciones políticas y las repúblicas óptimas no le llamaron particularmente la atención. En su *Spaccio* hay algunas digresiones sobre el poder de la ley romana para reprimir a los hombres inicuos, pero la idealización de Roma es más bien vaga y, a lo sumo, una mera repetición de un estereotipo más que trillado. Bruno arremetió contra los enemigos del buen estado del alma, dando prioridad a la regeneración religiosa e intelectual como condición para conseguir una verdadera renovación, pero nunca se enzarzó en cuestiones relativas a su orden social o político específico. Nunca escribió nada que se equiparara con *La ciudad del sol* o con la *Nueva Atlántida*. Aunque estaba a favor de la paz, nunca soñó con un domingo eterno. El suyo no fue el ideal de la tranquila felicidad que dominara a la utopía cristiana desde Moro hasta Leibniz. Bruno ensalzó la energía y el celo. (La ausencia de celo era para él un vicio.) Un mundo sin frenesí heroico era algo venido a menos, aunque este frenesí tenía que encauzarse mediante el amor y el estudio apasionado, y no la guerra. La utopía de la felicidad tranquila, descripción tan ideal como cualquiera de las demás utopías a la manera de Moro, no era su modelo favorito.

Bruno se acercó bastante a la predicación de la reforma social en su alegórico *Spaccio*, utopía no ascética, no marcial y más bien utilitaria, con respecto a las virtudes comunales romanas de la ley y el orden. Pero esta obra moralizadora, que condenaba los vicios de la Iglesia y el Estado, denunciando la hipocresía y ensalzando virtudes contrarias a los vicios deplorados, difícilmente se puede considerar como un nuevo evangelio. La literatura alegórica moralizadora fue muy abundante en el siglo XVI. Ortensio Landi, el traductor al italiano de la *Utopía* de Moro, había escrito varias diatribas contra los viciosos Sardanapali que gobernaban Italia; pero ni él ni su amigo Doni creían que los retratos de sus sociedades ideales fueran actualizables. La visión utópica de Bruno halló expresión fundamentalmente en la negación crítica de la conducta social y religiosa en vigor y en una llamada a la regeneración espiritual. Una verdadera religión reformada desterraría las guerras y persecuciones existentes así como las disputas teológicas ociosas, poniendo fin a los castigos administrados a los que sostenían opiniones personales sobre el universo. El burro de Aristóteles y sus estúpidos secuaces soltarían el poder que tenían sobre la humanidad una vez que ésta emprendiera de nuevo el estudio de Dios en las cosas. No obstante, la visión de Bruno del mundo y el género humano no se alimentó de un optimismo fácil. La adquisición del saber por parte del hombre significaba la exacerbación de la angustia, ya que un mayor conocimiento entrañaba el comprender que la verdad absoluta era realmente inaccesible. En sus diálogos londinenses, la promoción del conocimiento del universo físico, al que se había dedicado Bruno con he-

roico frenesí, no iba expresado mediante nítidas metáforas de acumulación, como las que emplearían después en el siglo XVII Joseph Glanvill y otros apologetas de la Royal Society. El fin inmediato era la iluminación divina.

Las cambiantes posiciones doctrinales de Bruno incluían a pesar de todo una afirmación: el derecho a la especulación filosófica aun dentro del dominio de la Iglesia. El razonar libremente que él defendía estaba lejos de la filosofía experimental; su filosofía natural estaba impregnada de elementos considerados en el Renacimiento como mágica natural benigna, poder ejercido por los hombres a causa de la simpatía existente entre los componentes del cuerpo humano, el mundo físico y los planetas. La cábala judía había sistematizado estas concepciones y las ideas habían penetrado en el pensamiento cristiano. Muchas de estas filosofías naturales, alimentadas por los escritos platónicos y herméticos, se enseñaban libremente en el continente europeo. La razón de Bruno no era la razón en el sentido que le darían Bayle, Voltaire, Diderot o Kant; era una fuerza individual e indivisible que se podía convertir en un frenesí heroico desconocido para los más atrevidos paladines de la Ilustración. Una ilustre figura del *illuminismo* italiano del dieciocho, Cesare Beccaria, dejó caer la frase en cierta ocasión de que quería salvar a la humanidad, pero sin ser martirizado por ello. Giordano Bruno, el autor de un diálogo sobre los *Frenesies heroicos*, pudo morir por una verdad heroica con la que se sentía identificado personalmente, indiferente al vulgo, a la secular autoridad de la Iglesia y a los razonamientos de los mejores teólogos del momento. Sólo él, cuya sustancia era divina, pudo vivir y morir sin ayudas exteriores. Un intelecto que proclamaba su verdad en frenesí heroico era en definitiva un acto absoluto e individual.

Bruno se vio a sí mismo como servidor de la verdad, aunque no creyera en la exclusividad de ninguna manifestación de la verdad descubierta por el hombre. La relatividad de la percepción sensorial que expuso en su *De l'infinito universo e mondi* –«los que hablan prudentemente nunca dirán: esto huele bien, esto suena bien, esto es bonito, así a secas, sino que añadirán: para mí y en este momento»– la extendió a las costumbres y a las maneras[17]. Bruno demostró la existencia de mundos infinitos, de la variedad de las verdades morales y de toda una serie de caminos hacia las verdades que habían recibido en cierto modo su más perfecta expresión en las alegorías de la sabiduría egipcia. Los *Hermetica*, colección de textos actualmente fechados en el siglo segundo y tercero después de Cristo, se habían vuelto a divulgar por los filósofos renacentistas como documentos auténticos de la primitiva religión egipcia, siendo muy apreciados por revelar la prístina verdad teológica sobre Dios y su relación con el universo. En las obras de Bruno se incorporaron muchas paráfrasis y elaboraciones de estos escritos místicos, junto a otras numerosas parrafadas sobre lo que los filósofos cristianos del Renacimiento creían

[17] *De l'infinito universo e mondi*, citado por SINGER, *Bruno*, p. 58.

que era la cábala. Según algunos eruditos de su época, Bruno había intentado en realidad fundar y propagar una nueva religión, que sacaba su inspiración de una amalgama de lo que creía que eran las doctrinas precristianas, todo ello mezclado con sus interpretaciones personales del tratado de Copérnico sobre las revoluciones de los cielos. Para los católicos ortodoxos, estas opiniones sincréticas acababan reduciéndose a un culto al sol pagano, bien alejado de la teología trinitaria y de la filosofía aristotélica, que había sido redefinida por el Concilio de Trento.

Sigue en pie la duda sobre si Bruno había esperado en realidad resucitar la verdadera y pura religión primitiva de los antiguos egipcios antes de su corrupción con los mitos del panteón greco-romano. Ya Patrizi había traducido y publicado en su *Nova de Universis Philosophia* en Ferrara, el año 1591, la *Kore Kosmou*, uno de los escritos herméticos más oscuros, en el que se deploraban «las historias de avaricia, los deleites carnales, los robos, los odios, los desprecios y demás vergüenzas» de la civilización greco-romana. ¿Fue el complicado diálogo de los dioses en *La expulsión de la bestia triunfante* simplemente un medio artístico que empleó Bruno para transmitir toda una secuencia histórica de generaciones religiosas, que metería al cristianismo en el mismo saco que la corrupta mitología helénica, a la que sucedía en el tiempo? Hacer que Isis engendrara a los gloriosos dioses griegos y justificar el culto a la bestia pudo haber sido un intento deliberado de desconcertar a sus lectores. En el tercer diálogo de la *Expulsión*, Bruno expuso el verdadero significado del culto de los animales de los antiguos egipcios, tan manifiestamente superior a la idolatría de los griegos y romanos y, por implicación, de un más elevado grado de espiritualidad que la devoción a los santos de los cristianos.

Así, los cocodrilos, los gallos, las cebollas y los tulipanes nunca fueron venerados por ellos mismos, sino que se veneró a los dioses y a la divinidad que había en los cocodrilos, gallos y otras cosas, la cual divinidad se hallaba, se halla y se hallará en diversos sujetos que son mortales, en ciertos momentos y sitios, sucesivamente y al mismo tiempo; nos referimos a la divinidad según que está próxima y es familiar a estas cosas, y no a la divinidad en cuanto ser supremo y absoluto de por sí y no relacionado con las cosas producidas. Veis, pues, cómo una simple divinidad que está en todas las cosas, naturaleza fecunda única, madre y preservadora del universo, resplandece en diversos sujetos y toma diversos nombres según se va comunicando de diversos modos. Veis cómo se debe ascender a este Uno mediante la participación en diversos dones; pues sería inútil tratar de coger agua en una red o peces en una bandeja»[18].

Si se lee literalmente la veneración de Bruno por los escritos herméticos como fundación de una nueva religión, se podrá concluir que el reino de la justicia es cosa de magia. El conocimiento de las virtudes planetarias, de los minerales y de los atributos de cada planeta del universo físi-

[18] *La expulsión...*, ed. Ramón Angulo, pp. 230 y ss.

co permitiría a un mago religioso versado en la sabiduría antigua y en la astronomía moderna manipular los influjos metálicos y planetarios para convertirlos en coyunturas favorables y evitar las configuraciones nocivas, con la gran esperanza de inaugurar el reino de la virtud. Pero, a pesar de su lenguaje hermético, es igualmente posible leer toda la alegoría como una razonable homilía moral, dirigida fundamentalmente al individuo exhortándole a purificar su propio estado psíquico, y no ya como una compleja interrelación de los planetas, de las fuerzas metálicas asociadas a los mismos y de las pasiones de los hombres. Quizá hubo momentos en que Bruno hizo experimentos con combinaciones numéricas y, cual activo cabalista (distinto del pasivo y más bien contemplativo), se imaginó que podía controlar los efluvios de las esferas y, mediante ellos, ejercer un poder cósmico en beneficio del mundo. Al visitar centros cabalísticos como Praga, es posible que fuera influido por doctrinas que vinieron a mezclarse con los estudios herméticos en los que estaba enfrascado; aunque hay pocas pruebas en el sentido de que se dedicara efectivamente a la práctica de ritos mágicos. Se puede concebir que, en períodos de exaltación y entusiasmo, hiciera referencias a poderes ocultos con el fin de mistificar a los oyentes, si bien tales referencias las conocemos exclusivamente a través de los testigos del Santo Oficio, además de que no son realmente probatorias. Los diálogos escritos de Bruno son ingeniosos, sarcásticos y tan sensibles a la forma artística que resulta difícil meterle en el molde de una solemne hierofante a tiempo completo.

Es posible que Bruno especulara con una religión totalmente nueva más allá de los límites del cristianismo. Pero, si es verdad que consultó obras de índole esotérica y puso partes enteras de escritos herméticos en boca de los interlocutores de sus diálogos, lo cierto es que nos está prohibido concluir que esperara realmente la resurrección de una prístina religión egipcia. Los poetas de la corte isabelina, entre los que fue particularmente famoso, le perdonaron de buena gana sus excentricidades y aventuras literarias. Sir Philip Sidney había definido felizmente la utopía como una «pintura hablada». El diálogo de Bruno que le está dedicado se parece mucho más a dicho tipo de pintura fantástica que a un manifiesto de un sacerdote de la religión egipcia. Los suyos fueron conceptos poéticos y no profecías de un vidente. Retozó y se exhibió con chulería más de una vez; sin embargo, a pesar del tono serio que subyace a sus escritos, lo suyo fue ansiar una edad dorada de paz y no predicar la adoración a Isis y Osiris.

Otros moralistas italianos de la segunda parte del siglo XVI, como fue el caso de Landi, denunciaron igualmente los males sociales que aquejaban al país con un lenguaje violento y bastante gráfico. Pero, aunque firmaba siempre sus escritos con «Philarethes ex Utopia» –y ya sabemos que los utopianos de Moro no eran cristianos–, Landi nunca abandonó la fe común de su nación. De manera parecida, el *Spaccio* de Bruno describe la inauguración de una sociedad legítima en la que se castigará a los tiranos, se protegerá a los pobres y a los débiles y se fomentarán las artes y

el saber en general. Cuando se sometió la obra a un severo escrutinio por parte de una comisión de teólogos que trabajaban a las órdenes de la Inquisición, éstos encontraron en seguida referencias ultrajantes a los dogmas más importantes de la religión católica, camuflados en imágenes alegóricas. Esto no prueba, con todo, que Bruno estuviera dispuesto a abandonar la comunidad social de los cristianos. Patrizi de Cherso logró casar su hermetismo con las formas cristianas, y no hay razón alguna para quitar a la reforma de Bruno su carácter esencialmente religioso, aunque la persona de Cristo aparezca algo en segundo plano y en más de una ocasión se ridiculice la doctrina trinitaria.

El hereje impenitente

Cuando concluyó el proceso de Venecia, Bruno cayó de rodillas, pidiendo que se le infligiera un castigo condigno a fin de que su muerte sirviera de ejemplo a otros[19]. Es difícil decidir si se sintió de pronto sobrecogido por la enormidad de sus blasfemias o si esto fue un puro artificio, un fingimiento para salvar su vida. Nada de lo que sabemos del hombre nos empuja en ninguna de estas dos direcciones. Los hombres más robustos han sido a veces subyugados en presencia de un poder abrumador. Por su parte, Bruno no tenía a nadie que le alentara, ninguna secta de *Giordanisti*. Se hallaba fuera del contacto con los estudiantes y amanuenses descarriados que habían sido atraídos en otras ocasiones por sus ideas. Como el acusado mostró remordimiento y arrepentimiento de sus errores, es posible que el juicio de Venecia hubiera tenido un desenlace menos trágico si los imperativos políticos no hubiesen obligado al Senado veneciano a acceder al requerimiento del Papa Clemente VIII, concediéndose por tanto la extradición de Bruno a Roma.

El sumario del segundo juicio de Bruno se ha perdido o bien fueron simplemente destruido. Lo único que queda es un resumen publicado en 1942 por el responsable de los archivos vaticanos, Angelo Mercati[20]. Hallamos en él informaciones poco fiables, procedentes de personas empeñadas en acabar con un hombre. Los inquisidores establecieron los términos de la acusación y seleccionaron los testimonios que más les interesaban para sus fines, no los que pudieran favorecer a la víctima. Bruno, que conocía, como los antiguos y los modernos, la relatividad de una observación y lo cambiante de las percepciones de los objetos, no sólo por parte de diferentes personas, sino también por parte del mismo individuo y según los momentos, fue obligado a contestar con un lacónico sí o no a preguntas sobre la iglesia, Cristo, las relaciones sexuales, la naturaleza del universo y la corrupción humana.

---

[19] Sobre los procesos de Bruno, cf. Luigi Firpo, *Il processo di Giordano Bruno* (Nápoles, 1949).

[20] Angelo Mercati, *Il Sommario del processo di Giordano Bruno* (Ciudad del Vaticano, 1942).

No es muy importante saber por qué le entregó el Santo Oficio en manos del brazo seglar para que lo quemaran en la hoguera. Su suerte estaba ya más que echada: los relatos de los testigos de sus blasfemias orales, sus obras publicadas, su propia negativa a abjurar de las siete preposiciones heréticas de que le acusara una comisión romana que comprendía a los más eminentes teólogos de la Iglesia, todo concurría a prever el trágico final. Los esfuerzos especiales por parte de las autoridades eclesiásticas para obtener una confesión formaban parte del procedimiento ordinario, aunque es posible que con Bruno se esforzaran todavía más. No está nada claro, no obstante, que se hubiese librado de la muerte aun en caso de recalcitrar. Los teólogos luchaban por su alma solamente, esperando que una confesión en el último minuto mitigara algo la brutalidad del castigo.

Algunos comentadores de nuestros días han tratado de separar las acusaciones puramente religiosas de los interrogatorios encaminados a sacarle sus opiniones filosóficas y cosmológicas. Aunque es posible que el propio Bruno hiciera alguna vez esta distinción, es más que dudoso que el hombre interior reconociera divisiones de este género. Sus tomas de posición filosóficas eran tan peligrosas para el tronco de la fe ortodoxa como pudiera serlo su negación de la divinidad de Cristo, o su opinión de que las Escrituras eran una serie de relatos no muy distintos en su carácter de la mitología greco-romana, o su proposición explícita de una doctrina de la salvación universal al final de los tiempos, que abolía el fuego eterno del infierno y daba una última esperanza a los ángeles caídos. Si había una infinidad de mundos, como pretendía Bruno, ¿para quién en concreto había muerto Cristo en esta Tierra? Si el universo era eterno, ¿en qué quedaba el Dios creador? La aceptación de la cosmología copernicana era un acto religioso que presentaba serias consecuencias por sus contradicciones con los textos bíblicos.

Durante su propia defensa anterior en el juicio de Venecia, Bruno había intentado congratularse con sus interrogadores. Había situado sus pruebas dentro de un contexto, insistiendo en que se trataba del dominio de la opinión e incluso tratando de ridiculizarlas a veces. O había intentado mostrar que sus concepciones estaban de hecho permitidas dentro de la Iglesia, y que había habido autoridades eminentes que las habían defendido. Finalmente, cuando se vio arrinconado, confesó sencillamente que sus proposiciones no estaban conformes con la verdadera fe católica. En abril de 1599, tras siete años durante los cuales conoció demasiado bien los horrores del aislamiento en las mazmorras de la Inquisición romana, volvió a confesar sus culpas, siguiendo en esta disposición hasta el 24 de agosto. Luego ocurrió de pronto un cambio brusco en la situación: se obstinó en sus errores y se negó a retractarse. ¿Por qué causa murió Bruno? Era difícil que se mantuviera íntegro durante todo el tiempo que duraron los juicios, es decir, prácticamente ocho años entre Venecia y Roma. Después de todo, nuestro hombre era un gran amante de la carne. Cuando se vio en las manos de los ancianos calvinistas de Ginebra, no le

había importado postrarse de rodillas y suplicar el perdón; lo mismo hizo al final del proceso veneciano, pidiendo además que se le castigara de alguna manera. ¿Qué fue, pues, lo que originó este cambio de actitud? ¿Quiso en el fondo su propia muerte, como sucedería con Moro? ¿Qué le ocurrió a Bruno durante los largos años en que estuvo encerrado en las prisiones de la Inquisición romana? ¿Se le sometió a la tortura, como se podría esperar de un proceso tan tirante? ¿Se había hecho a la idea de que su suerte estaba echada, y que sólo trataban de ganar su alma, su alma que tanto aborrecía la perspectiva de someterse a estos difamadores de la verdadera divinidad? ¿Se imaginó que podía sostener hasta el final su distinción entre filosofía y teología, insistiendo en la libertad de pensamiento, mientras que la Iglesia exigía una fe sin condiciones en lo que habían defendido los Padres durante siglos acerca de la constitución del mundo? Aun según los criterios de sus enemigos, tal y como Bruno entendía la cosa, éstos se equivocaban al negarle el derecho a sostener opiniones que otros hombres de iglesia habían defendido con total impunidad. Los teólogos no interpretaban debidamente las palabras de Agustín, del aquinate, de Nicolás de Cusa, cuando hallaban a Bruno en contradicción con algunas de sus opiniones sobre el mundo. Los teólogos del Santo Oficio habían arrinconado la Iglesia en los límites estrechos de la física de Aristóteles y aceptado su falsa doctrina sobre el movimiento de los cuatro elementos; además de que mentían sobre las verdaderas relaciones entre la divinidad y la creación al restringir la divinidad a un pequeño mundo compuesto de unos cuantos planetas que se movían alrededor de la tierra, cuando la plenitud del poder infinito de Dios estaba pidiendo la existencia de mundos infinitos poblados de innumerables habitantes. Bruno se erigía ante sus acusadores como defensor de la omnipotencia divina y de una pluralidad de formas, mientras que ellos pretendían comprimir la humanidad en una posición dogmática que empequeñecía la divinidad. Como creía sin duda haberse identificado a nivel psíquico con la divinidad, estaba seguro de que los golpes de sus acusadores no le herirían realmente.

Es posible que su *De gl'heroici furori (Los frenesíes heroicos)*, 1585, nos dé una clave de su visión y una prefiguración de su fatal destino. «Su amor», escribe Bruno refiriéndose al entusiasta,

> «es por completo heorico y divino... aun cuando, a causa del mismo, se diga afligido por tantas crueles torturas; pues todo amante separado de la persona amada (con la que, además de estar unido en el deseo quisiera unirse en acto) se encuentra angustiado y en pena, crucificándose y atormentándose a sí mismo. Y esto no tanto porque ama, pues es consciente de que su amor es sumamente meritorio y noblemente empleado, como porque su amor está privado de la fruición que conseguiría si hubiera llegado al fin hacia el que tiende. No sufre a causa de este deseo, que lo tiene encendido, sino a causa de la dificultad del trabajo que lo martiriza. Así, otros piensan que es un ser desgraciado a causa de la fatalidad que parece haberlo condenado a estos tormentos; en cuanto a él, a pesar de estos tormentos, no dejará de dar graciar por ello, pues le ha traído una forma inteligible ante su mente. Pues,

en esta forma inteligible, aunque se halle encerrado en la cárcel de la carne durante su vida terrenal, atado por sus tendones y confinado dentro de sus huesos, ha podido contemplar una imagen de la divinidad más elevada de lo que le habría sido posible de habérsele ofrecido alguna otra especie y similitud...

Una mente noble preferirá caer o reconocerse incapacitada para una empresa sublime, con lo que quedará manifiesta la dignidad de dicha mente, antes que alcanzar la perfección en cosas menos nobles y más bajas... Está claro que una muerte meritoria y heroica es preferible a un triunfo indigno y vil... No le temas a la destrucción noble, lánzate sin miedo a las nubles y muere contento, si es que el cielo te ha destinado a una muerte tan ilustre[21].

Bruno no se cansa de emplear de nuevo la imagen platónica de la caverna, ensalzando el frenesí heroico de los que se libraron de la condición de muchedumbre estúpida y rastrera. Los admitidos a la contemplación divina, no obstante, sólo serán muy pocos en número. Como escribió al final del tercer diálogo, el entusiasta heroico, tras haber captado la naturaleza de la beldad y bondad divinas, emprende vuelo en alas del intelecto y de la voluntad intelectual, elevándose hasta la divinidad y abandonando su forma más ínfima. «De creatura más que vil me convierto en Dios»[22].

Se podría reducir a una simple serie de accidentes la trágica resolución de su conflicto con la Iglesia. Pero es posible que hubiera también motivaciones psíquicas profundas que, resumiendo varias contradicciones, le empujaran a realizar el acto de voluntad que se llama martirio, el sacrificio de uno mismo. Pero martirio para qué... Esta pregunta toca de cerca la concepción de Bruno sobre sí como persona investida de una misión divina, así como su idea de desempeñar esta misión en una Europa cristiana que estaba celebrando el décimo sexto centenario del papado bajo la estrella de Cristo. El Bruno que se creía llamado por el Dios viviente, que estaba en todas partes, a desenmascarar a los propagadores de falsedades sobre el universo de Dios y sobre los derechos de los hombres, estaba devorado por el frenesí heroico al que entonaba himnos de alabanza. Este hombre tan carnal, satírico y vengativo, estaba por momentos tan poseído que podía renunciar a la vida cuando se sentía inmerso en el océano de la divinidad. Cuando algunos eruditos se empeñan en contraer su vuelo trascendente a un mero resucitar la religión hermética, basándose fundamentalmente en las citas de textos esotéricos que aparecen en sus escritos, le están poniendo en realidad una camisa de fuerza más apretada que la que pusieran sus propios verdugos. Bruno fue el fundador de una *ecclesia* invisible sin adherentes conocidos. Uno de los informantes de la Inquisición le acusó de planear el establecimiento de una nueva religión de *Giordanisti;* cuando lo quemaron vivo, toda la abominable secta murió con él, ya que era él su único miembro.

---

[21] Giordano Bruno, *Gli eroici furori*, ed. G. Daelli, Biblioteca Rara (Milán, 1841), pp. 62-63, 66 y 67.

[22] *Ibid.*, p. 70.

Es posible que entraran en todo esto otras consideraciones de índole secular. La vida intelectual era una contienda en la que Bruno se había mostrado siempre el más aguerrido de los combatientes; Bruno quiso sin duda quedar encima de todos hasta el combate definitivo, desigual batalla de silogismos con los interrogadores del Santo Oficio. Unos diez años después de su ejecución hubo un español que creó la figura del caballero errante don Quijote, que se echó al mundo buscando rivales que derrotar en honor de su Dulcinea. Bruno, el monje disputador, había recorrido casi todas las universidades lanzando retos a todos los que se le pusieran por delante y poniendo como precio del combate el ridículo y la vergüenza para el perdedor. Asestaba sus golpes como si fuera presa de un frenesí –en un panfleto impreso anuló a uno de sus rivales por haber cometido cien errores en una sola lección–. La Dulcinea de Bruno fue Sofía, la diosa que anuncia la nueva ley moral a toda la humanidad en *La expulsión de la bestia triunfante*. Don Quijote se ve humillado a menudo, pero se levanta de nuevo y su fantasía transforma su humillación en una victoria. Aunque la mayoría de los combates escolásticos de Bruno que nos han llegado no han dejado constancia más que de su propio triunfo, otras fuentes nos revelan su sumisión en unos cuantos casos, e incluso su ignominioso abandono del campo de batalla. Pero aunque Bruno, enfrentado a un poder que le desbordaba, acabó cediendo y confesando sus errores con el fin de rehuir el castigo, supo que nunca se olvidaría de su vergüenza. Si los ginebrinos no le hubiesen hecho sufrir deshonor –la palabra es suya–, posiblemente habría aceptado su religión, como diría en una ocasión a uno de los informadores de la Inquisición[23]. En el diálogo *La cena del miércoles de ceniza* no deja tampoco de recordar las ofensas que se han infligido al «nolano» por parte de los aristócratas ingleses que se hallan entre sus oyentes. Sus ataques a los demás eran implacables; sin embargo, él era un don Quijote muy sensible y susceptible, para el que cualquier desconsideración hacia su persona se convertía en un atentado contra Sofía, de la que se declaraba el más ferviente adorador. Fuera cual fuese la graduación de su padre (al parecer, fue un simple soldado), aparecía como un noble guerrero en la fantasía del hijo, quien había heredado un sentido aristocrático del honor. Es posible que en los últimos meses de su vida el concepto del honor guerrero que tantas veces violara –mendigando a los potentados, arrodillándose en presencia de los presbíteros calvinistas y de los inquisitores católicos y arrepintiéndose de sus acciones– volviera a apoderarse de él. En el momento de la verdad se negó a reconocer los cargos que le imputaron punto por punto los teólogos de la comisión y a padecer sepa Dios qué suerte de degradación, aun cuando ya había confesado al principio. Ha habido hombres más escépticos y cínicos que Bruno que han decidido aceptar la muerte llegado el momento crucial antes que manchar una vez más la ya bastante manci-

[23] Durante el juicio de Venecia, Bruno acusó a Mocenigo de haber atentado contra su *onore*. SPAMPANATO, *Vita di Bruno*, II, 739.

llada imagen de su honor, el cual se convierte de pronto en la definición misma de su hombría.

Bruno no aceptó el martirio por amor a la teología hermética, cuyas imágenes había tomado prestadas para dar expresión a su panteísmo no cristiano. Los pormenores de su cosmología no aparecen expuestos con fervor religioso, aun cuando estuviera convencido de que eran verdaderos. Los particulares de su falsa doctrina, que quitaban importancia a las violaciones sexuales, cuando en realidad sabía que eran pecados, no eran proposiciones de fe importantes para él. Podría haber calificado de debilidad humana, como ya hiciera antes más de una vez, su actitud de considerar pecado venial el acto de la fornificación. Muchas de sus opiniones podían asimismo interpretarse desde muy variados puntos de vista. Pero las últimas diligencias del proceso tocaron en cierto modo lo más sensible de su ser. Es muy posible que su rechazo final de las acusaciones tenga más que ver con el sentido del honor de un soldado que con sus opiniones religiosas o filosóficas. Después de todo, era hijo de un hombre de armas –había hablado de su padre ante los inquisidores en estos términos– y estaba siendo deshonrado por el enemigo.

El año santo de 1600 acudieron a Roma más de tres millones de personas. Hubo numerosos desfiles de peregrinos y procesiones de flagelantes. La ciudad estaba más inquieta que nunca, en medio de innumerables latrocinios y asesinatos. El número 1600, compuesto de un nueve y un siete, tenía un significado mágico; probablemente significaba que estaba cerca el fin de los tiempos. Los profetas de toda laya no dejaban de profetizar. Entretanto, los penitentes que esperaban conseguir las necesarias absoluciones de sus pecados antes de que fuera demasiado tarde, eran sistemáticamente despellejados económicamente por los nobles romanos. El diecisiete de febrero, entre los miles de octavillas que se repartían, había unas en que se anunciaba una atracción no demasiado inhabitual: el nolano, un hereje particularmente tozudo, estaba siendo quemado en la Piazza Santa Fiore. Entre los testigos presenciales se hallaba un converso alemán al catolicismo, un amante del estudio que nunca se perdía ninguna disputa teológica de importancia; su nombre era Gaspar Schopp. Estuvo muy activo en los últimos días de Bruno, haciéndose con todas las palabras que salieran de su boca y divulgándolas después por todos los sitios. A él le debemos el relato del desafío de Bruno a sus jueces de Santa María sopra Minerva: «Apuesto a que os asusta más a vosotros el redactar la sentencia que a mí el recibirla.» Y después de la quema, Schopp mandó un despacho un tanto cínico al rector de la universidad de Altdorf: «Así que pereció miserablemente tostado; ahora podrá ir a contar por esos mundos fantásticos con los que soñara cómo tratan en Roma a los impíos blasfemos»[24]. Este mismo Schopp reaparecerá en la celda de Campanella diez años después con todo tipo de promesas para conseguir su liberación, al mismo tiempo que plagiaba todos los manuscritos que podía arrancarle.

[24] *Ibid.*, pp. 588-589.

La Inquisición era una institución regulada por la ley. Sus castigos estaban debidamente graduados y se asignaban tras mucha deliberación. El brazo secular podía recibir instrucciones en el sentido de decapitar a la víctima, estrangularla antes de quemarla, cortarle la lengua o asarla viva. El de Bruno no fue un martirio cristiano. Mientras la Iglesia le suministraba toda una cohorte de monjes que rezaran por su alma mientras avanzaba al patíbulo, él mismo había emitido una especie de contrajuicio sobre sus jueces. Las últimas palabras que al parecer pronunció no fueron las de un *homo religiosus*. Soberbio como lucifer, amenazó tácitamente a sus jueces con la condena de la posteridad, mientras él adoptaba una postura heroica de romano integro e indómito. Si no queremos convertir a Bruno en un hierofante religioso para quien la adoración de la divinidad omnipresente en todas las cosas era la única pasión de su existencia, conviene que escuchamos igualmente los himnos entusiasmados que entonó a la «gloria» en sus diálogos. La gloria es la fama de este mundo, una recompensa romana a la virtud que siempre se avino malamente con la fe en el otro mundo de los cristianos y que aumentaba de por si la tensión psíquica de todo héroe cristiano. El *De monade* encomendaba su fama a los «secla futura». Sin entrar en si creyó en la idea de una religión hermética, lo cierto es que, en la hora suprema, halló apoyo moral en la tradición heroica del noble romano, con la que se había identificado, y no en Cristo ni en Hermes. Cicerón, Virgilio y Horacio no dejaron de dominar la conducta de los visionarios utópicos desde Bruno hasta Condorcer, enseñándoles cómo comportarse en el momento supremo. Cuando Bruno apeló al papa como la única persona capaz de juzgarle, no hacía sino evocar la imagen paulina de apelar al emperador por parte de un cristiano, que era también un ciudadano romano.

No hay fácil solución para el enigma de Giordano Bruno, ese extraño genio ebrio de espíritu cósmico. Fue ante todo un teófilo (un amante de Dios), un errante sin rumbo, un hombre poseído por una buena dosis de paranoia a la vez que una naturaleza violenta y combativa sujeta a arrebatos incontrolados un guasón, un orador sarcástico que despellejaba y se cebaba en sus adversarios, un sicofante donde los hubo, un amante de la sociedad de los grandes, un despreciador nato del vulgo, una persona que no respetó ninguna religión positiva, un artista en punto a juegos literarios, un hombre tozudo y obstinado, un creyente sincero en la grandeza extraordinaria de su destino, un admirador del honor –esa virtud aristocrática que impregna a toda una persona en cuerpo y espíritu de una extremada susceptibilidad ante el menosprecio y el insulto–, un fantaseador que jugaba como si nada con los planetas o los mundos, un maestro consumado en la dialéctica, un escéptico crítico, un cándido creyente en la transmigración de las almas y en los efluvios de los diferentes planetas, un hombre dotado de una memoria prodigiosa y, por fin y según confesión propia, un gran apasionado por las mujeres. Santificó todas las cosas mundanales y profanó lo que las cuatro religiones cristianas tenían como sagrado. Como buen conocedor de las mitologías antiguas, trató al

cristianismo como un mito, a veces como un engaño formidable. Estaba dotado de un sentido especial para hallar contradicciones en las personas y en las cosas, y a menudo en sí mismo. Gustaba de hablar de su control de poderes mágicos, y efectivamente sentimos más de una vez que conseguía hipnotizar a sus interlocutores. Como tantos otros profetas de nuevos cultos, que proliferaron clandestinamente en el seno del cristianismo en el siglo XVII, se mostró ambivalente hacia la jerarquía católica, hacia el doctor de la Iglesia que fue santo Tomás de Aquino, y hacia el propio Cristo, al que consideró unas veces como un mago y otras como un pobre desgraciado digno de lástima. Bruno fue un hombre que gustó sobremanera de las invenciones dramáticas y que creyó estar constantemente representando una obra de teatro de la que él era la figura principal. En sus poemas y otras conversaciones casuales había profetizado que sería un héroe trágico. A veces se le escapaba el sentido profundo de estos poderes extraordinarios de los que no era sino una víctima más. Otras veces desplegaba una destreza consumada en sus duelos con el más temible celador de la ley canónica que pudiera tener la Iglesia, el propio cardenal Belarmino.

Una vez que Bruno fue entregado en manos de la Inquisición y destruido como «hereje impenitente», cayó casi por completo en el olvido general –aunque es muy probable que Campanella y Galileo se acordaran de él en algunos momentos particularmente difíciles–. Se puede decir que no resucitó realmente hasta que los deístas, como John Toland, no descubrieron en él a un alma gemela. En este mundo protestante del siglo XVIII Bruno se convirtió en el símbolo de la nueva ciencia martirizada por la superstición religiosa, aunque ni su método de alcanzar el conocimiento del universo físico ni su empleo de las matemáticas tuvieran ninguna relación con la filosofía experimental que acabó dominando a la ciencia occidental. Cuando los anticlericales erigieron un monumento al mártir de la ciencia en el Campo dei Fiori en Roma, fue precisamente el papa, como campeón de la ciencia moderna, quien le negó un lugar en el ámbito positivo. Muchos de los manuscritos de Bruno, actualmente en el Vaticano, fueron publicados por vez primera a mediados del siglo XX, cuando resurgió cual fénix de sus cenizas en la ciudad que le viera ser quemado vivo.

9

BACON, PREGONERO DE LA NUEVA ATLÁNTIDA

Francis Bacon nació el 22 de enero de 1561 en una antigua casa señorial a orillas del Támesis, en la York House, y murió el 9 de abril de 1625. Giandomenico (después Tommaso) Campanella, unos siete años más joven que él, hijo de un zapatero analfabeto de Stilo, Calabria, centro de cultura greco-bizantina, nació el 5 de septiembre de 1568 y murió en un monasterio en la rue Saint-Honoré de París el 21 de mayo de 1639. Difícilmente podrían haber sido los dos más distintos en carácter, cultura nativa, formación religiosa y fortuna personal. Y, sin embargo, las corrientes de ideas de la época eran tan poderosas que estos hombres acabaron componiendo utopías íntimamente relacionadas por su espíritu. Ambos fueron heraldos de la nueva filosofía de la última fase renacentista y postridentina, cuyas concisas utopías de la ciencia, de tamaño algo mayor que un panfleto, acabaron conociendo una amplísima circulación y ejercieron tras su muerte un influjo extraordinario en los hombres de acción de la más diversas persuasiones. El impacto directo del Colegio de los trabajos de los seis días de Bacon en los fundadores de la Royal Society de Londres y en los promotores de muchas academias del siglo XVIII está más que atestiguado en las historias formales de las sociedades eruditas y en sus estatutos[1]. Campanella, tras gozar de gran fama en el siglo XVII y ser olvidado en el XVIII, tendría un destino aún más curioso en los tiempos modernos: se convertiría en un héroe de la Revolución rusa[2].

OJO AVIZOR

Aunque *La gran instauración* de Bacon, su más importante obra filosófica, no apareció hasta 1620, después de por lo menos doce revisiones,

[1] Adolf VON HARNACK, *Geschichte der Königl. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Berlín, 1900), vol. I, parte I, p. 174.

[2] Francesco GRILLO, *Tommaso Campanella in America: A Critical Bibliography and a Profile* (Nueva York, 1954), pp. 97-98.

la primera década del siglo fue para él un período de invención prodigiosa, durante el cual compuso nueve obras diferentes, de las cuales sólo dos fueron impresas durante su vida: *Del aventajamiento y progresos del saber* y *La sabiduría de los antiguos. La nueva Atlántida*, escrita probablemente en un primer borrador hacia 1614, se publicó a título póstumo en 1626[3]. La vida de este hombre corrompido y lúcido fue en ciertos aspectos una negación constante de su vocación espiritual; pero sus ideas y su feliz fraseología no cesan de revertir por todas partes, toda vez que su ambicioso programa para una nueva ciencia en una sociedad cristiana inicia una corriente intelectual independiente que inundará rápidamente toda Europa, fundiéndose así con la de Campanella. Todo el esquema científico de Bacon quedó incorporado a las primeras enciclopedias europeas del siglo XVII –la de Alsted, por ejemplo–; por otro lado, en los manuscritos teológicos de Campanella se cita el epígrafe de *La gran instauración*, «Multi pertransibunt & augebitur scientia», con una interpretación laconiana[4].

Francis Bacon fue el último y más pequeño de los vástagos de Nicholas Bacon, lord guardasellos real de la reina Isabel. En la época del nacimiento de su hijo, el ya maduro padre se hallaba en la cúspide de su carrera; era un hombre muy robusto y al mismo tiempo muy vivo y sutil, y famoso por su ingenio y especial habilidad para resumir varios razonamientos con claridad y formular los estatutos más complicados o las decisiones de las asambleas de un modo simple y directo. Era un hombre venido a más en la burocracia Tudor, hijo de un simple funcionario –una de las fuentes pretende que había sido intendente real para el ganado ovino en la abadía de Bury St. Edmonds–. Como tantos otros miembros de su clase, que participaron en la disolución de las propiedades monásticas bajo Thomas Cromwell, Nicholas acabó acaparando para sí una buena parte de las mismas. Los nuevos hombres no sólo se hicieron con las tierras de la Iglesia, sino que empezaron a invadir igualmente los baluartes del saber, las universidades donde se formaran otrora los clérigos, y durante todo el resto de la centuria hubo una oleada creciente de alta bur-

---

[3] En 1631 se tradujo *La nueva Atlántida* al francés, y en 1633 al latín; se editó once veces entre 1627 y 1676, y desde entonces se han publicado más de un centenar de ediciones.

[4] La inscripción, sacada de un párrafo de la Vulgata, Daniel, XII, 4 («Plurimi pertransibunt et multiplex erit scientia»), aparece grabada en el frontispicio de un velero en la *Instauratio Magna*. El mismo grabado se reproduce en las *Obras* de Francis BACON, ed. James Spedding et al., I (Londres, 1857), 119. En la *Redargutio Philosophiarum* (La refutación de las filosofías), había escrito ya: «Las travesías y viajes a países remotos han puesto de manifiesto muchas cosas de la naturaleza que pueden arrojar una nueva luz sobre la filosofía y la ciencia humanas y corregir mediante la experiencia las opiniones y conjeturas de los antiguos. Ambas cosas se interrelacionan gracias a la razón y a la profecía. ¿Qué otra cosa puede pretender el profeta que, al hablar sobre los últimos tiempos, dice: muchos lograrán pasar y el conocimiento se multiplicará? ¿No se quiere decir con ello que el pasar o pasearse por la redondez de la tierra, así como el aumento o multiplicación de la ciencia, estaban destinados para la misma época y centuria?». Traducción de una cita de la obra de Benjamin FARRINGTON, *The Philosophy of Francis Bacon: An Essay on Its Development from 1603 to 1609, with New Translations of Fundamental Texts* (Liverpool, Liverpool University Press, 1964), pp. 131-132.

guesía y de nobles que se matricularon en Oxford y Cambridge. Uno de los primeros reclutados para el nuevo saber, Nicholas pasó unos cuantos años en el Bennet College de Oxford antes de iniciar la carrera de las leyes en Gray's Inn.

Junto con otros dos amigos, se cuenta que Nicholas ideó un plan para emplear las rentas de los disueltos monasterios en la fundación de un colegio en Londres, donde los hijos de las familias bien perfeccionarían su conocimiento del derecho civil, del latín y del francés a fin de servir a la Corona en las embajadas extranjeras. El proyecto no se llevó a la práctica, pero su hijo le rebasó con la construcción de colegios aireados, y en el siglo siguiente la idea fructificó en una legión de sociedades y academias. Así pues, los primeros proyectos científicos de Francis Bacon estuvieron relacionados con la preparación para el servicio real y la formación de un cuerpo de funcionarios seglares. Los Bacon, padre e hijo, aseguraron la transición de una clase espiritual dominante a otra nueva. Aunque es posible que Nicholas Bacon copiara a la nobleza en sus modales y sensibilidad literaria, estuvo en realidad preocupado por cosas de índole práctica –cuando construía una alquería cuidaba que hubiera agua en cada habitación–. A esta apreciación de los objetos mecánicos les prestó una justificación filosófica Francis Bacon: de entre todos los logros del pasado, sólo los descubrimientos de los artesanos habían conservado un conocimiento real sobre cómo funcionaba la naturaleza; el saber aprendido en los libros inducía a error.

Todos y cada uno de los hijos varones de Nicholas se lanzaron con decisión tras sus pasos y emprendieron la carrera de jurista y de parlamentario. Cuando los hijos de su primer matrimonio concluyeron sus estudios, les regaló tierras en los condados y les buscó matrimonios ventajosos. Acabarían ganando mucho prestigio en sus localidades, bien arraigados en el terruño e independientes ante los caprichos de la corte –cosa de que no había podido presumir sir Nicholas–. De su segundo matrimonio tuvo dos hijos, con una diferencia de dos o tres años entre los mismos. Construyó una residencia en Gorhambsbury, aunque se hallaba bien afincado en York House a orillas del Támesis al otro lado del puente de Whitehall, nada lejos del palacio y de las grandes casas, siendo la reina una frecuente invitada a sus suntuosas galas. Estos dos hijos suyos resultaron ser bastante enfermizos: el mayor, Anthony, era de cuerpo enclenque, por poco murió a la edad de dos años como consecuencia de unas fiebres y a la edad de treinta quedó «impotente en ambas piernas»; el más pequeño, Francis, tenía que guardar cama frecuentemente. El mal que le aquejaba no se ha diagnosticado, aunque Anthony observó que Francis empeoraba cada vez que era presa del mal genio tras una derrota política. Se habló de gota, de dolores de parálisis temporal, de tendencia a marearse. En ataques de extrema depresión, solía retirarse solo y no quería recibir a nadie, ni siquiera a los mensajeros urgentes. Sus enemigos adujeron su mala salud para afirmar que le faltaba el vigor imprescindible para llevar a cabo las tareas exigidas por su alta misión.

La madre de Francis, Anne, nacida en 1528, era hija del erudito sir Anthony Cooke, que había educado a sus cinco hijas en el conocimiento humanista de Grecia y Roma y en las lenguas francesa e italiana. Este estuvo en medio de las grandes controversias religiosas en la época en que tomó forma la versión anglicana del protestantismo, y se mostró abierto a los influjos de Zwinglio y Ochino. También sus hijas estuvieron metidas de lleno en las disputas del momento, y Anne tradujo al inglés los sermones de Ochino y la apología en latín de Jewel para la iglesia de Inglaterra, justificación tradicional del anglicanismo durante décadas. Mientras que Nicholas Bacon era un hombre de leyes y se encargaba de la política interior de la reina Isabel, su mujer prefería los temas enrevesados de la teología calvinista, preocupada por la predestinación, la elección, el pecado, las obligaciones, la vocación, el rendimiento en este mundo y la condenación en el venidero. Era muy desconfiada con los sirvientes, temerosa de que la espiaran por todas partes y paranoica ante la posibilidad de que sus hijos se contaminaran con los efluvios papistas cada vez que se relacionaban con los católicos. A su muerte, acaecida en 1610, fue descrita por un periodista de la corte como una mujer «frenética».

Anne seguía tratando a sus hijos como menores incluso después de que éstos hubieran rebasado los treinta. Sus cartas, escritas en una jerga casi indescifrable, nos permiten barruntar lo que debió de ser la educación de sus hijos. Hay accesos de violencia verbal, maldiciones, todo ello seguido de una solícita preocupación, advertencias contra lo que podría perjudicarles, regalos de cosas delicadas que a ellos les encantaba comer y de cerveza preparada en casa para que se hicieran robustos. Siempre guardó derechos importantes sobre la propiedad de sus hijos, los cuales se dirigían a ella con el máximo respeto, aunque, cuando podían, intentaban por todos los medios evitarla. Después de la muerte de sir Nicholas en 1579, no parece que reinara un clima de cordialidad entre las dos familias que había sacado adelante. Todas las hermanas de Anne se casaron con hombres ricos, y Francis se relacionó sobre todo con éstos, en especial con el lord tesorero Burghley, ignorando prácticamente a sus hermanastros. No es de extrañar que fuera a menudo rechazado por éstos.

Anne Bacon volcó su pasión frenética en su primogénito. Esperaba sobrevivir en el joven Anthony, tal y como le había indicado su erudito padre del mismo nombre. Cuando los hermanos se iban juntos de viaje, ella escribía casi siempre a Anthony, marcando su distancia respecto a Francis, el favorito de su padre. Francis la temía, nunca se quedaba solo con ella, y tiempo después reveló esta herida profunda, quizá sin quererlo. En un ensayo sobre padres e hijos, censuró a aquéllos, sobre todo a las madres, que mostraban preferencias por uno de sus hijos a expensas de otros. Y, en su testamento, pidió que lo enterraran junto a su madre. Siempre que sufrió algún fracaso en su vida activa se volvió a las enseñanzas con las que se había identificado su madre.

Las acusaciones de homosexualidad contra Francis Bacon se fundan en más de una frase de John Aubrey, quien había oído contar anécdotas

sobre él a Thomas Hobbes, uno de sus secretarios. Su amor hacia sir Toby Matthew, el italianista inglés convertido al catolicismo y cuyo amaneramiento fue el blanco de los tiros de muchos literatos, fue del dominio público. Bacon lo conoció siendo consejero del rey Jacobo y de su favorito Villiers. Las denuncias de pederastia, forma clásica de revelar la propia inclinación sexual, fluían de la pluma de Bacon con la misma facilidad con que salían de la de Jacobo.

Aparte Toby Matthew, la única relación afectiva fuerte que mostró Bacon fue la que tuvo con su hermano. Habiéndose criado juntos, vivieron durante largos períodos de tiempo bajo el mismo techo, y en los últimos años de la vida de Anthony estuvieron muy unidos en una alianza política en torno a lord Essex. «Los hermanos», como se les conocía en la correspondencia contemporánea, se portaron muy a menudo como verdaderos gemelos. Se mimaban mutuamente. En un determinado momento Bacon deseó que pasaran a él los males de su hermano, cosa que sólo una madre puede desear. Ambos estuvieron empeñados en la tarea de descubrir secretos -Anthony, actuando de espía, revelando los secretos diplomáticos de Europa, y Francis los secretos de la naturaleza.

Se ha dicho a menudo que Bacon quiso repetir la carrera de su padre en homenaje a su venerado ancestro. En cada fase de su carrera se comparaba con su difunto padre. Heredó de él el amor a las leyes y el mismo cargo. Hay más de un caso de reproche implícito en el sentido de que sir Nicholas no le había dejado nada de herencia, de que lo había ignorado al morir sin reservarle ninguna parcela de tierra, abandonándolo así al capricho y a la generosidad de la familia; se habían adoptado disposiciones para todos los hijos menos para él. Su padre había sido un personaje temible. Su identificación con él fue completa, con un lado indudablemente patológico. Todos sabían que el hijo nunca conseguiría ser tan grande como el fundador de la hacienda. Además era físicamente pequeño, débil y enfermo crónico. Nicholas Bacon siempre había pisado bien fuerte por donde había pasado. Hay relatos en el sentido de que había lanzado insultos abiertos y frontales a hombres de poder, a Burghley y al arzobispo Parker. Nicholas era jovial, y Francis sarcástico. Una y otra vez en el transcurso de su vida invocó Francis Bacon el espectro de su padre, sobre todo en los momentos difíciles, instando a los hombres a que le pagaran a él las deudas contraídas con su ancestro. Después, en cuanto alcanzó las alturas y superó a sir Nicholas, se sintió caer precipitadamente, como esos personajes de Shakespeare y Marlow que llegan a su apogeo; no era eso lo que habían deseado. Bacon había dado las espaldas a la «sophia» al suspirar servilmente por el puesto. Toda su vida no había hecho más que andar tras la verdadera filosofía y ahora parecía haberse desviado peligrosamente de su itinerario. Sus últimos años fueron un espectáculo lamentable, intentando recuperar el favor del rey Jacobo, por un lado, y entregarse a la conquista de la naturaleza, por el otro. Su caída en desgracia fue dura de soportar. Había mancillado la memoria de su padre en su propio cargo. Bacon se obsesionó con la idea del parricidio. Halla-

ba las leyes demasiado benignas: su crimen debía haberse equiparado con la traición, y no con el simple asesinato. Matar al padre era matar a Dios, o al divino rey. Pero ¿no había deseado la muerte de su padre y la viudez de su madre ya en aquel sueño tenido a sus dieciocho años –recordado y descrito en su *Sylva Sylvarum* cuando tenía sesenta y cinco–, en el que la casa de su padre aparecía repleta de mortero negro?[5]. Y al volver de Francia a Inglaterra y encontrarse a su padre muerto, ¿no vio por fin cumplido su deseo criminal? El explicó el sueño y el acontecimiento como probable telepatía entre dos que tenían mutuas simpatías.

Siendo niño, Francis Bacon fue llevado a la corte por su padre, y allí distrajo a la reina virgen a la que después sirvió en la época más agitada de su reinado. Salvo los breves intervalos que dedicó a algún que otro viaje ocasional al extranjero para solucionar asuntos oficiales, nunca se alejó demasiado del centro del poder de la corte a la que se hallaba íntimamente ligado. Murió como había nacido, cual cortesano con una existencia totalmente dependiente de la voluntad y caprichos, primero de una mujer dominadora, la reina Isabel, y luego de un rey débil, Jacobo I. Era un mundo circunscrito a castillos y grandes casas, donde se aprendía rápidamente a mirar con ojos de lince y a interpretar con sutileza analítica las mínimas alteraciones en el humor de los protagonistas del drama político que se estaba representando sin cesar. Francis Bacon no escribió ninguna pieza de pasión y de intriga cortesana al estilo de Shakespeare; en cambio no dejó de actuar como protagonista real en el transcurso de su vida. Toda su carrera estuvo entremezclada de asuntos públicos de dentro y fuera del país, de crisis bélicas, de prerrogativas reales, de privilegios parlamentarios y de tratos con el sistema eclesiástico. En medio de todas estas entradas y salidas oficiales, su vida privada parece como que se perdiera de vista. Los amores y los odios alentaban bajo la máscara rígida del ministro. Las visiones religiosas y científicas que lo habían embelesado en sus años jóvenes quedaron reprimidas o dejadas de lado aparte en su búsqueda intensa de un poder palpable y metálico en el gobierno del reino. De cuando en cuando, durante toda su vida, volverían a apoderarse de él los grandes proyectos filosóficos de sus primeros años, pero no se entregaría de lleno a ellos hasta después de su caída en desgracia, cuando ya era demasiado tarde. Su muerte como consecuencia de un constipado cogido durante un experimento de dilettante con un pollo congelado estaba ya a la vuelta de la esquina.

Francis Bacon escribió a la manera aforística y muy poco sistemáticamente acerca de los antiguos y los modernos. El mismo se erigía en prueba viviente del orden natural de las cosas, en el sentido de que las generaciones más jóvenes eran a su vez las más sabias. Los modernos, los últimos en la carrera de la humanidad cronológicamente, eran superiores a

---

[5] BACON, *Sylva Sylvarum: or a Natural History, in Ten Centuries* (1626 ó 1627), en *Works*, II (1857), 666-667. Véase también el artículo de Paul H. KOCKER, «Francis Bacon and His Fathers», *Huntington Library Quarterly*, 21 (1957-58), 133-166.

los antiguos –«pues se dice con razón que es la verdad hija del tiempo, y no de la autoridad» es una frase que Bruno había dicho más de una vez y que probablemente oyera Bacon en la década de 1590[6]–. Los charlatanes filosóficos que fueran Platón y Aristóteles no fueron los hombres más sabios de Grecia. La verdadera sabiduría de los antiguos, enseñó Bacon, estaba en las obras de los atomistas presocráticos, que estudiaron la naturaleza en sí y, como Tales, no desdeñaron los bienes materiales y el comercio con las cosas. Los grandes forjadores de mitos habían instruido a la humanidad con parábolas sobre la acumulación científica a través del tiempo. Cuando se rechazaba al padre Aristóteles, se podía perfectamente encontrar refugio entre los míticos sabios de Egipto, como hiciera Bruno, o entre los antiguos griegos, como haría el propio Bacon.

Psíquicamente, Bacon fue una persona en una difícil posición, situada al final de la estirpe de su propia casa, y la época que le tocó vivir se convirtió en una proyección de la imagen de sí mismo. La suya fue la edad en la que «nunca se tenía bastante». Los hombres se habían quejado en cierta ocasión a los dioses a propósito de Prometeo porque éste no les había dado más cosas, y llevaban razón, escribió Bacon en su *De Sapientia Veterum* (La sabiduría de los antiguos), 1609: «tener suficiente es una de las grandes causas de tener demasiado poco»[7] No se sabe de ningún momento de la vida de Bacon en que, salvo el relajo temporal previo a un nuevo asalto, descansara feliz y contento. Nunca se vería harto de honores, de conocimientos, de poder. Y cuando alcanzó la cima y se convirtió en lord canciller, ya no quedaba sino reemprender el camino inverso. Su caída tiene mucho de castigo autoinfligido.

Bacon no fue demasiado reconocido durante su vida por su filosofía. Quizá él murió con la plena convicción de haber inaugurado un nuevo período en el pensamiento humano, un siglo creador tras una larga época de tinieblas; sin embargo, fueron muy pocos sus contemporáneos ingleses que compartieron esta idea. Guardó, como si fuera un tesoro, las pocas felicitaciones que recibió de sus admiradores extranjeros. Bacon fue más admirado por su estilo y ocurrencias que por su filosofía, que, como decía Jacobo I, era incomprensible. Los protestantes más devotos habían denunciado a Platón y Aristóteles como paganos impíos; pero un ataque a sus doctrinas en nombre de una nueva filosofía de las cosas no era fácilmente comprensible ni aceptable, y Jacobo I intepretó el sentir popular al burlarse en cierto modo de *La gran instauración*. En 1609, Bacon intentó comunicar las virtudes de la nueva filosofía bajo la guisa de una explica-

---

[6] Bacon, *Novum Organum*, en *Works*, IV (1858), 82.

[7] Bacon, *The Wisdom of the Ancients*, trad Arthur Gorges Knight (Londres, 1619), p. 131: «Sepan, pues, los hombres, que si reconocen las imperfecciones de la naturaleza y el arte se muestran agradecidos para con los dioses, con lo que obtendrán nuevos favores y mayores beneficios de sus manos dadivosas, y que el protestar contra *Prometeo*, el jefe de todos, aún siendo de manera pechada y vehemente, redundará más en su provecho que el dedicarse a celebrar sus inventos: pues, en una palabra, el convencimiento de tener bastante es una de las principales causas de tener demasiado poco.» (Cf. también *Works*, VI [1858], 749.)

ción de los mitos antiguos, pero la gente tomó *La sabiduría de los antiguos* como un mero ejercicio de ingenio destinado a explicar parábolas, y comparable a las muchas explicaciones eruditas de las antiguas fábulas que se habían multiplicado durante el Renacimiento, de las que el mismo Bacon había sacado la mayoría de sus símbolos y demás detalles. Era un hombre culto porque parecían gustarle los libros, pero se puede decir que casi nada de su pensamiento impregnó las mentes de sus contemporáneos. Su elegancia y poder evocador eran demasiado evidentes para interesar realmente, y la máscara que llavaba siempre puesta acabó molestando a los hombres de su tiempo.

En *La sabiduría de los antiguos* Bacon expuso unos ideales de conducta moral que él mismo fue incapaz de llevar a la práctica. El voluptuoso Epimeteo, quien sólo estima lo que es más halagüeño en el presente y acaba inevitablemente trayendo una serie de desgracias, puede ser muy bien una caricatura del propio Bacon. Sin embargo, no se muestra *a priori* a favor del tipo de mártir prometeico que se niega los placeres legítimos de la vida y está siempre angustiado por toda suerte de temores, el famoso héroe cuyo hígado es constantemente roído por un águila. Su verdadero ídolo es Hércules, a causa de su fortaleza y constancia de espíritu, previsor sin ninguna agitación, amante de la vida a costa de nadie y sabiendo sufrir sin impaciencia; éste es el dios al que el delicado y neurasténico Francis Bacon hubiera gustado asemejarse. El debilucho Francis Bacon, idólatra de Hércules, quería que la fama y las delicias de la fortuna le vinieran rápidamente. La negativa de un cargo lo dejó hundido en la más completa depresión; durante décadas enteras, desde los últimos años de su adolescencia hasta su matrimonio a la edad de cuarenta y cinco años, vivió constantemente entrampado en deudas y en inacabables procesos judiciales. Fue al mismo tiempo un carácter derrochador y aprensivo.

En el terreno de la teoría, Bacon había resuelto mantener separados el reino del hombre y el reino de Dios. Pero las analogías entre los dos mundos impregnaron sus pensamientos y pasaron a la pluma, y tuvo luego que desmentirlas una vez escritas. Hércules, que llega por mar en una copa para rescatar a Prometeo, guarda una cierta semejanza con la Palabra divina que se encarna en un hombre como los demás para redimir a la humanidad de las garras del infierno. «Pero –añade en seguida– he prohibido a mi pluma este tipo de libertades no vaya a ser que utilice un fuego espúreo en el altar del Señor»[8]. La naturaleza de su vida religiosa es tan oscura como la de la mayoría de los más eminentes isabelinos; cometió pecados sexuales por los que todas las sectas cristianas de la época lo habrían quemado vivo, si hubieran aplicado sus normas; no obstante, en muchos de sus escritos se puede apreciar una cierta intensidad en punto a sentimientos religiosos.

Bacon se nos escapa si buscamos en él un carácter integrado y equilibrado. Deberíamos aplicarle sus propias intuiciones psicológicas en ma-

[8] *The Wisdom of the Ancients*, trad. Knight, 99. 134-144. (Cf. también *Works*, VI, 753.)

teria de conducta humana. Para él, la mayoría de los hombres se hallan desgarrados por toda una serie de contradicciones, y es esto lo que más le interesa al estudiarlos de cerca. Hacen lo que por lo menos una parte de ellos no querría hacer. Todos los personajes que analiza en la propia corte o en sus ejercicios literarios se engañan a sí mismos; están enajenados de sí mismos. Años más tarde intentó cometer un autoanálisis y concluyó que se había distraído en «los negocios», palabra que designa una actividad en los asuntos públicos, mientras que, en realidad, él tenía vocación para los estudios filosóficos. Los hombres del Parlamento lo tenían por una persona altiva, el mismo concepto que había tenido de él la gente desde su más tierna edad; sin embargo, había escrito con extraordinaria intuición a Burghley diciéndole que él era un individuo fundamentalmente apocado y tímido.

En numerosas ocasiones Bacon trató de reconciliar los contrarios. Los estudios no eran en realidad inútiles para el hombre de acción, y él mismo quería aprovecharse de las investigaciones realizadas por las mentes analíticas. Como si fuera plenamente consciente de su propia debilidad, Bacon intentó siempre aliarse con los potentados, con Isabel, Essex, Buckingham y Jacobo I. Al final, buscó unirse con los hombres de ciencia más prácticos, con la esperanza de que éstos supieran apreciar su mensaje y corrieran a su lado para perfeccionar el gran proyecto de reunir todo el saber sobre el mundo y la naturaleza. Sin duda en más de una ocasión pensó que su hermano Anthony era un compañero ideal, con el que realizaría una unidad perfecta fundada en el amor.

En realidad Francis siempre acabó siendo un segundón, un supernumerario. Hizo de mensajero (de *go-between*) primero entre Isabel y Essex, luego, ayudado por una mayor experiencia, entre Jacobo y Buckingham, consciente en este caso de que tenía que pasar por el favorito para llegar al rey, evitando el acceso directo o manteniendo al favorito bien informado de todos sus movimientos en la esfera real. En el plano filosófico, Bacon se vio como intermediario entre los hombres de mundo y los descubridores, entre el rey y un sistema científico mítico para la nueva filosofía; él sería el pregonero de la ciencia para la humanidad entera. El modelo histórico de esta relación ideal estuvo en Alejandro y Aristóteles.

Como un nuevo Yago, Bacon no dejó de leer en las mentes los otros hombres, manipulándolos por medio de sus extraordinarios conocimientos, del estudio de sus conductas y de sus palabras. En los *ménages à trois* en que frecuentemente se vio implicado, es difícil saber a ciencia cierta cuál era su verdadero amor; seguro que él mismo tampoco lo supo. Para tener poder sobre la naturaleza, su madre, Isabel, o el monarca afeminado que le sucedió, tenía que proceder con rodeos. Incluso cuando anunciaba que estaba siendo muy franco, se podía sospechar que hablaba de un modo más enrevesado que nunca. Hombres muy poderosos, como Essex y Raleigh, acabaron en el patíbulo. En estos dos casos Bacon participó en el ceremonial legal como acusador de estos varones voluntariosos e incontrolados. Hubo un tiempo en que intentó guiar la conducta de Es-

sex con sus precisos y sutiles consejos, tratando de ejercer el poder a través de él, pero el hombre se mostró independiente. Cuando Bacon se cercioró de que Essex era demasiado salvaje, lo abandonó a su suerte y luego reescribió la historia de sus relaciones. La imagen del teatro es más que frecuente en este mundo isabelino de actores en las altas esferas. Las grandes acciones estaban divididas en escenas teatrales, cada una de las cuales tenía que ser planificada meticulosamente. Bacon era el autor del texto y, según se aceptara o no su consejo, la historia tendría un desenlace trágico o cómico.

Había un ramalazo de crueldad en este hombre –como prueba la descripción del muchacho desnudo y azotado de los apotegmas y su deseo de «vejar» y torturar la naturaleza–. Su personalidad era típicamente anal. Hay una constante preocupación por los movimientos de las vísceras, por la congestión y todo lo relacionado con la administración de lo físico. Incluso llegó a probar las heces con el fin de modificar su estilo; gustaba igualmente de contar chistes «marrones». Al omitir de la versión latina de su *Advancement of Learning* pasajes que pudieran ofender a los católicos, actuó en realidad de *index expurgatorius* de sí mismo, como él mismo dijo, pues no quería que resultara abortado un asunto que estaba destinado a ser divulgado a los cuatro vientos. La madre de Bacon, de formación estrictamente calvinista, fue la fuente principal de sus terrores. Ella impuso la pauta a sus hijos errantes. Había vocaciones religiosas, por una parte, y grandes propiedades, por la otra; se debía estar contento cumpliendo lo que estaba ordenado. Los condes eran condes; y, sin embargo, Bacon no debía imitar a un individuo tan juerguista y amante del juego como Essex. Había que evitar a los compañeros pecadores, pues el pecado era una enfermedad del alma fácilmente contagiable. Se debía vivir conformándose con los ingresos de cada uno y desterrando la ociosidad. Si a Francis se le negaba un cargo, tenían que aceptar este castigo divino. Francis y su hermano gustaban de tratar a sus siervos con toda naturalidad. Pero ella les regañó por invitarles a acostarse y a viajar con ellos. No se podía confiar en nadie, y menos aún en lo siervos, que, por definición, estaban más cercanos al mal.

La rebelión contra el padre, nunca expresada de manera abierta, se manifestó en un violento antagonismo a toda la tradición filosófica y educativa en la que se había educado Francis. Sometió a un examen implacable a todos los antiguos y modernos que, de alguna manera, habían contribuido a la creación de sistemas filosófico-científicos. Ninguno pasaría en realidad la prueba. «En los tiempos antiguos hubo una gran cantidad de doctrinas filosóficas: las doctrinas de Pitágoras, Filolao, Jenófanes, Heráclito, Empédocles, Parménides, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, Platón, Aristóteles, Zenón y otros. Estos inventaron sistemas sobre el universo, cada uno según su propia fantasía, como los diferentes argumentos de las piezas teatrales... En nuestra propia edad, si bien con motivo de las instituciones de colegios y escuelas el ingenio se ha restringido más, esta práctica no ha cesado tampoco por completo; pues Patricio,

Telesio, Bruno, Severino el danés, Gilberto el inglés y Campanella han aparecido en escena con nuevas historias, ni honradas por la aprobación general ni elegantes en sus argumentos»[9]. Aristóteles, Platón, los escolásticos, los paracelsianos, los alquimistas... toda la formación que había recibido la desechó Bacon de golpe por inútil[10]. Estos filósofos eran especialistas en formar frases bonitas y en construcciones aéreas; lo que él quería era desbrozar los verdaderos secretos de la naturaleza. Había que «vejar» la naturaleza si se quería entrar de lleno en sus profundidades; de lo contrario, ella no respondía. Los reputados padres del saber griego habían multiplicado los silogismos verbales, que él personalmente conocía de memoria. El quería llegar a los poderes ocultos de la naturaleza y guardarlos para él solo.

La violencia del ataque de Bacon contra las autoridades filosóficas sólo sería igualada por Campanella. Pegar fuerte contra el orden político significaría enfrentarse a su padre, y formular dudas sobre la religión era meterse con su madre. La rebelión baconiana asumió dos formas más inocuas: la transgresión de la conducta personal y la hostilidad contra «los filósofos». En la Inglaterra isabelina, las opiniones filosóficas expresadas en la apartada universidad dejaban al sistema bastante indiferente. La de Bacon fue una rebelión prudente; atacaba a la sociedad allí donde nadie parecía preocuparse. En la Calabria de Campanella, sin embargo, era imposible meterse con Aristóteles con la misma impunidad; había una Inquisición que no dormía. En Inglaterra abundaban las posiciones, permisibles o no, sobre la organización de la Iglesia y las doctrinas relacionadas con ella. En cuanto a la filosofía, hay que señalar que no constituía un tema de demasiada importancia. El estamento universitario permaneció durante mucho tiempo impermeable a los ataques verbales de Bacon y los baconianos. Mientras no se dijera nada contra el derecho divino de los reyes, ¿quién se iba a molestar por la impugnación de un filósofo griego muerto hacía mucho tiempo, si además éste gozaba de un favor especial entre los malditos papistas, enemigos de Inglaterra? La universidad era todavía un establecimiento para la formación de los clérigos, y nadie se molestaba mucho sobre lo que creyeran o dejaran de creer estos pobres diablos.

El papel que se asignó a Bacon en el drama histórico por la mayoría de sus contemporáneos bien situados en los altos lugares fue muy poco glorioso. Era un tramposo y un mal amigo que se divertía persiguiendo a su patrocinador, lord Essex. Fue un empleado de la Corona, un administrador de la justicia que había reconocido haber sido sobornado. Luego, a partir de mediados del siglo XVII y durante ciento cincuenta años, se

---

[9] BACON, *Natural und Experimental History for the Foundation of Philosophy: or Phenomena of the Universe*, en *Works*, V (1858), 131.

[10] BACON, *Temporis Partus Masculus (The Masculine Birth of Time)*, en FARRINGTON, *Philosophy of Francis Bacon*, p. 63: «Ea, pues, citemos a juicio a Aristóteles, ese pésimo sofista atontado por sus propias sutilezas insulsas y barato embaucador... Compuso un arte o manual de locura, haciéndonos esclavos de las palabras.»

transformó en una gran figura simbólica, en el profeta de la razón y de la nueva ciencia, aunque sólo para volver a ser denigrado como mero retórico de la ciencia y olvidado durante el positivista siglo XIX. En los últimos años ha vuelto a resurgir, aunque menos libre de los aspectos mágicos y ocultistas de lo que imaginaran los hombres del siglo de las luces.

El científico como sacerdote

Tras su cese por soborno, caído en desgracia pero todavía viviendo con bastante desahogo, Bacon publicó una *Historia de los vientos* y una *Historia de la vida y la muerte*. Habría leído a los grandes moralistas, sobre todo sus opiniones sobre la vejez y el bien morir. Por fin conseguiría una relativa calma en su alma –contrariamente a lo que le ocurriría a Campanella, que nunca conoció un momento de descanso en sus agresividades–. Los dos tratados aparecieron como las primicias de una gran historia natural y experimental que sería un espejo del mundo tal y como era en realidad, con diferentes secciones sobre problemas políticos, físicos y psicológicos, y con «índices de descubrimientos» en todos los terrenos. Bacon sintió que la hora final se le estaba echando encima; así, *La historia de la vida y la muerte*, en principio proyectada para rematar la serie, se publicó antes de tiempo. El acopio de materiales para la historia natural debería haber sido, escribió Bacon, una obra sufragada por un rey o un papa, o algún colegio u orden. Poco después de su muerte, su secretario William Rawley publicó el *Sylva Sylvarum: o una historia natural, en diez centurias* (1626 [1627]), poco más que un esbozo sobre experimentos realizados en diversos terrenos, pese a su grandioso título. En un prólogo algo apologético, Rawley manifestaba: «He oído quejarse a su señoría de que su señoría (que pensaba merecía ser el arquitecto de este edificio), iba a verse obligado a ser un obrero y un labrador, cavando en la tierra y quemando ladrillos; más aún (de acuerdo con la dura condición de los israelitas en su fase final), recogiendo la paja y el rastrojo en todos los campos, además de quemar los ladrillos»[11].

La nueva Atlántida iba a publicarse en principio después de la *Sylva Sylvarum*, y efectivamente fue impresa en el mismo año. Su composición definitiva la había fechado en 1624 el editor de Bacon, James Spedding, si bien los primeros borradores pueden haberse iniciado una década antes. Bacon se había impuesto plazos de seis meses para toda una serie de proyectos, y había abandonado sin acabar *La nueva Atlántida* en favor de la «Historia natural». Quizá las observaciones sobre la vida y la muerte le parecieron más fructíferas a primera vista que la descripción de un marco ideal de leyes de un estado considerado óptimo para una sociedad. Parece ser que este proyecto se dejó a otro secretario, Thomas Hobbes, quien lo llevaría a término medio siglo después con una descripción

[11] Bacon, *Sylva Sylvarum*, en *Works*, II, 336, William Rawley, «To the Reader».

de la sociedad que, desde nuestra atalaya actual, se asemeja poco a la de Bensalem. Spedding llamó *La nueva Atlántida* de Bacon «imagen de sí perfeccionada», y en muchos aspectos sigue siendo el mejor ejemplo de una utopía como proyección de los gustos y deseos abiertos, y a veces ocultos, de un hombre, dejando aparte las contradicciones posibles. «El relato de las maneras y costumbres de la gente de Bensalem es un relato de su propio gusto por la humanidad; pues el ideal de un hombre, aunque no sea en modo alguno la descripción de lo que es, es casi siempre una indicación de que lo quisiera ser»[12]. En su tratamiento del Colegio de los trabajos de los seis días, Bacon reconoce al Salomón de la historia la autoría de una «Historia natural» de todas las plantas y cosas que tienen vida y movimiento, e indica que el antiguo rey Bensalem, Saloma, «hallando que simbolizaba en su persona al rey de los hebreos (que vivió muchos años antes que él), quiso honrarle con el título de esta fundación»[13].

La truncada *Nueva Atlántida* fue considerada generalmente como una utopía unas décadas después de la muerte de Bacon, recibiendo un tratamiento parecido a la *Utopía* de Moro. El escribir utopías se estaba convirtiendo en una práctica habitual de los lores cancilleres ingleses. Y, sin embargo, muy pocos de los que habían leído las complicadas disecciones que hiciera de las conductas de Isabel, Essex y él mismo, en su relación triangular, se habrían imaginado que era capaz de delinear el plano de una sociedad óptima. ¿Qué se le había perdido a Francis Bacon entre los profetas utópicos? Sus obras contienen referencias poco halagüeñas a las utopías y a las sociedades ideales[14]. Bacon se hallaba todavía imbuido de la teoría común renacentista de las vicisitudes de sus descripciones de la historia filosófica de los Estados e imperios, y a primera vista parecía no avenirse con su idiosincrasia la idea de un reino estático de felicidad absoluta en la tierra. El era un gran «proyectista», como le llamarían con el paso del tiempo, rico en planes de reforma de las más altas instancias educativas, con un método para acumular conocimientos sobre la naturaleza, y una nueva visión de cómo habían de ser las leyes penales de Inglaterra; con todo, hay pocos pasajes en los que pretenda que estos cambios podrían desembocar en una sociedad moral estable. Los reflujos eran inevitables, y, por lo menos en un pasaje de su *Del avance del saber*, no duda de que, en el terreno moral, «esta edad del mundo está en cierto modo en la parte más baja de la gran rueda»[15]. Es seguro que, al menos con relación al pasado, Bacon aceptaba la tradición histórica de toda una serie de destrucciones o inflexiones tras grandes períodos de florecimiento en las artes y las ciencias. (En *La sabiduría de los antiguos* intentó redescubrir el saber de los antiguos durante un período muy importante previo a una gran época de logros por parte del hombre.)

---

[12] James SPEDDING, prólogo a *La nueva Atlántida*, en *Works*, III (1857), 122.

[13] BACON, *The Advancement of Learning and New Atlantis* (Londres, Oxford University Press, 1951), p. 277.

[14] Cf., por ejemplo, *Works*, VI, 475.

[15] BACON, *Advancement of Learning and New Atlantis* (1951), p. 136.

Pero la creencia en las vicisitudes y en las grandes destrucciones del pasado se podía combinar perfectamente con una utopía actual cuya duración podría ser incierta. Asimismo, un filósofo podía vacilar entre la noción de que el nuevo orden sería definitivo, por una parte, y con la persuasión de que el eterno giro de la rueda no se podía detener, al menos hasta que llegara el día del Juicio final. A Campanella le asaltaron dudas del mismo calibre. Las alternativas no eran siempre una futura utopía o una futura inflexión; la humanidad podía tener ambas cosas a la vez. Quedaba además una tercera alternativa para un cristiano, el milenio anterior al Juicio final. Bacon no creyó que las mejoras ocurridas en la condición terrenal del hombre y la fe en un paraíso celeste fueran cosas que se excluyeran mutuamente. Prolongar la vida en la tierra no era ningún pecado: el más amado de los discípulos, Juan, había alcanzado la edad de noventa y tres años, y los más santos eremitas habían muerto en edad muy avanzada. Campanella enseñó que un paraíso en la tierra haría a los hombres creer más fervientemente en un paraíso eterno. No había ninguna contradicción intrínseca entre el paraíso celestial y la utopía terrenal para la mayoría de los pensadores del siglo XVII.

La propia opinión de Bacon acerca de sus propósitos de emprender la gran obra de una nueva instauración era poco segura. Cuando, siendo aún joven, escribió a su tío Burghley pidiéndole ayuda financiera para su proyecto de reorganizar el saber, enumeró toda una serie de posibles motivos para empeñarse en una empresa tan ajena a su temperamento. Entre dichos motivos no aparece por cierto la palabra utopía. «He decidido que mi campo de acción sea todo el saber sin límites... espero aportar observaciones industriosas, conclusiones fundamentadas y toda una serie de invenciones y descubrimientos provechosos; lo mejor en todos los terrenos. Esto, ya se llama curiosidad o vanagloria o naturaleza sin más, o todavía (tomando la palabra en el buen sentido) *philanthropia*, se ha fijado con tanta fuerza en mi mente que es imposible alejarlo»[16]. La caridad hacia el prójimo era un necesario acompañamiento religioso del dominio de todas las cosas de la naturaleza, pues él sabía que el dominio sin la sanción cristiana podía acabar destruyendo la verdad de la religión y del humanitarismo. Aunque los hombres adoptaran su sistema de conocimientos, no conseguirían por ello vivir cristianamente si no se atenían a los dictados morales de la religión. Contrariamente a la Utopía de Moro, en la que sólo se conocía un monoteísmo primitivo antes de la llegada de los navegantes europeos, la Bensalem de Bacon había recibido la revelación cristiana gracias a una intervención milagrosa. Pero, aunque la casa de Salomón había estado activa durante muchas centurias, todavía quedaba gente pobre en la ciudad. *La nueva Atlántida* no pretende en absoluto ser una utopía social para todos los hombres, aun cuando aparece un toque populista –la ropa nueva está a disposición de todos– por parte de un

[16] James SPEDDING, *The Letters and the Life of Francis Bacon*, I (Londres, 1861), 109, Bacon al tesorero del Reino Burghley, hacia 1592.

hombre conocido por su poco amor a las masas, a las que él, junto a Bruno y Campanella, consideraba como el habitáculo por excelencia de las supersticiones más tenebrosas.

Bacon describió detalladamente sólo el ordenamiento del colegio para la adquisición de conocimientos; dejó a un lado, o no se molestó en acabarlo, su plan original de dar leyes y una constitución a su sociedad modelo. La Casa de las invenciones parece ser distinta de la sede del gobierno de la isla, cuyo carácter aparece algo impreciso. Hay que imaginarse la naturaleza de la sociedad de Bensalem en general a partir de unos cuantos incidentes que se describen en la obra, aunque estas inferencias no parecen indicar la existencia de un cuadro bien organizado. En la larga historia de las utopías que se basan en transformaciones científicas y tecnológicas revolucionarias, se suele dejar en la sombra las relaciones sociales de los habitantes. El robo no es cosa desconocida en la nueva Atlántida: se da el caso de que un extranjero es robado y luego intercede en favor del culpable. Se puede suponer que existen ciudadanos necesitados, pues Bacon habla de la manera de atenuar la pobreza. La estructura de la familia es patriarcal y existe un gran respeto hacia las personas mayores; asimismo, hay un episodio que describe la ceremonia para honrar a un hombre que ha dado al Estado treinta vástagos todos vivos –recordemos que esto lo escribe un Bacon sin hijos con más de sesenta años–. Poco se nos dice de los sentimientos de las masas o por qué éstas aceptan sin rechistar la hegemonía del rey, quien, por cierto, nunca aparece en escena. El ambiente que reina es frío y formal, y la conducta general de la gente es grave. Esta era la existencia ideal para el hijo tímido de una madre puritana y dominante. Se siente como una solemnidad ambiente, a la vez que una cierta lástima hacia la gente por parte del altivo científico. Las pinturas renacentistas de las ciudades ideales a veces producen esta misma impresión: la arquitectura es equilibrada y simétrica, y los seres humanos posan como figuras sin vida. Todos los habitantes de la nueva Atlántida son plenamente conscientes de las necesidades físicas de los navegantes naufragados y sus preguntas son contestadas, pero la pasión ha sido desterrada de esta utopía. Las pesquisas son metódicas y ordenadas, y producen resultados positivos porque se siguen procedimientos razonables. Las obras de la imaginación, que tuvieron un buen lugar en la división sistemática del saber de Bacon, no se mencionan en *La nueva Atlántida*, y los ejercicios de la memoria no ocupan un lugar importante.

La República de Platón había engendrado guardianes que mediaran entre la pura razón contemplativa de los filósofos-gobernantes y las masas de los trabajadores. Bacon sólo pone funcionarios administrativos, que observan las órdenes a rajatabla. Son corteses, considerados y poco imaginativos. Los administradores ideales conocen bien su función y su sitio y no existen intrigas entre ellos. El maduro Bacon no tenía mucho afecto a los Parlamentos, como se puede ver en su Bensalem. Al menos tres veces tratan los extranjeros de recompensar a los funcionarios de

Bensalem, pagados por el Estado, por sus servicios; pero se rechaza este dinero suplementario con la fórmula retórica de: «¿ser pagados dos veces?» Parecen muy contentos con la paga oficial. Esto es un curioso toque personal de un lord canciller que fue suspendido de sus funciones por haber sido sobornado, y que había confesado abiertamente su falta. La cortesía en Bensalem es muy elaborada y abundan los saludos y las reverencias. Incluso la gente que se alinea en las calles para recibir a los extranjeros los saluda de manera formal. No se ven tumultos ni nada que se asemeje a los famosos mosqueteros isabelinos. Nadie alza la voz en Bensalem. Toda la ciudad se parece a una corte en la que cada uno es respetado según su rango. Sobre todo no hay lugar a la expresión de la emoción. La vida es como una procesión hierática. Por el contrario, los navegantes extranjeros, los rudos europeos, tienen que ser llamados al orden por sus superiores, y, aunque se portan discretamente, lo hacen por interés propio, para que no los despidan antes de haber recuperado fuerzas y dinero para proseguir el viaje.

Que la forma de gobierno preferida por Bacon era el absolutismo monárquico es algo de lo que cabe poca duda; así, cuando R. H. –posiblemente Robert Hooke– escribió en 1660 la continuación de *La nueva Atlántida*, añadiendo la parte política propiamente dicha, todo el poder espiritual y temporal cayó en manos de un rey-obispo. No es difícil saber qué es lo que tiene lugar bajo la superficie de la nueva Atlántida. Bacon es el rey, y los señores y potentados a los que sirvió en la vida real, que obraron por capricho y empujados por violentas pasiones, no juegan ningún papel en la sociedad. El sueño de Moro de que era el rey Utopos en persona no pudo ser repetido por un hombre como Francis Bacon, el cual gustaba poco de bromas y, cuando bromeaba, sólo le interesaba transmitir una idea política a su augusto oyente. Y, sin embargo, ¿quién puede ser la cabeza suprema de la nueva Atlántida sino un hombre que fuera la imagen idealizada de Bacon, el presidente de una jerarquía de científicos y el maestro indiscutido del saber universal?

En su introducción a *La nueva Atlántida*, dice Rawley que se trata de un modelo o descripción de un colegio para la interpretación de la naturaleza o, si se quiere, de un Colegio de los trabajos de los seis días antes de que Dios descansara el séptimo. Aunque Bacon emplea bastantes artificios según el patrón de Moro y Luciano, como el descubrimiento casual de una isla perdida por un grupo de navegantes, ofreciéndonos además la historia de dicha isla, el énfasis general es muy distinto del de la obra de Moro. Mientras que éste se había centrado fundamentalmente en el sistema social, el orden de la familia y la religión, el núcleo del esbozo truncado de Bacon está en una institución, la Casa de Salomón, centro de descubrimientos e inventos científicos. Si bien se la llama «fábula», *La nueva Atlántida* se acerca mucho más a lo que se suele considerar un programa de acción. Contrastando con las vacilaciones de Moro en torno a la realización de su república óptima, Bacon esperó que se cumpliera en buena parte su proyecto, y a no mucho tardar. Según Rawley, él estuvo

dispuesto a cambiar algunas cosas, consciente de que su modelo era «más vasto y elevado de lo que posiblemente era imitable en todas las cosas». Pero esto no le prestaba, sin embargo, un marchamo de cosa utópica e irrealizable: «A pesar de todo, la mayoría de las cosas que aquí se describen están al alcance del hombre en cuanto a su puesta en práctica»[17]. Bacon, ducho en el sutil arte psicológico que reinara en la corte de Isabel o de Jacobo, había acabado evitando en lo posible el salirse de lo que él creía constituir el reino de lo posible.

Como Bacon dejó inacabada la fábula de *La nueva Atlántida*, y no suministró esas secciones en que se hablaría de «una óptima commonwealth», el papel de la ciencia puede parecer más abultado por esta razón; sin embargo, al calificar la ciencia de «auténtico ojo del reino», nos permite pensar que ésta habría ocupado un primerísimo lugar aun cuando el autor hubiese terminado la fábula en cuestión. Mientras que las otras obras que escribió Bacon han tenido fortunas variables, este fragmento ha influido constantemente en la sociedad occidental, sobre todo por lo que se refiere a la nueva imagen que se da del hombre de ciencia. Todavía no se había conjurado el fantasma del doctor Fausto que vendió su alma al diablo –leyenda esta que sigue aterrorizando a la humanidad en nuestros días–; sin embargo, Bacon logró crear un científico-sacerdote purificado de atributos demoníacos, cual nuevo líder ideal de una sociedad cristiana. El científico de Bacon iba acompañado en sus viajes por un ayudante que le llevaba el báculo pastoral. El único sacerdote cristiano explícitamente identificado como tal en *La nueva Atlántida* era el encargado de la salud de la ciudad, funcionario del gobierno apenas comparable a los treinta y seis ancianos que constituían la flor y nata de la Casa de Salomón; estos ancianos bendecían al pueblo a su paso igual que si fueran sacerdotes.

Después de que el lector de *La nueva Atlántida* se ha dado una idea general de los aposentos de la Casa de los extranjeros (donde se administran medicamentos a los navegantes enfermos), ha escuchado una lección sobre las ventajas de un presupuesto equilibrado y ha presenciado el magnífico ceremonial en honor del patriarca que engendró a treinta vástagos, todos con vida, tiene lugar el acontecimiento principal: la dramática confrontación entre el europeo, designado para representar a sus compañeros, y uno de los ancianos itinerantes de la Casa de Salomón.

Este anciano no había visitado la ciudad desde hacía doce años, por lo que se crea un *pathos* de distancia entre él y el pueblo. Francis Bacon, nieto de un intendente real e hijo de un poderoso artífice del imperio de la reina Isabel, adoraba los grandes despliegues en los que él se imaginaba como figura principal. El paso del anciano por Bensalem le sirve de buena ocasión para exponer cosas más bien personales. Se diría que algunos elementos proceden de las fantasías sexuales de Bacon: cincuenta adoles-

[17] *Advancement of Learning and New Atlantis* (1591), p. 256, William RAWLEY, «To the Reader».

centes vestidos con capas de blanco satín hasta el muslo y calcetines de seda blanca van acompañando al anciano. Todo esto recuerda bastante, por otra parte, la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén. Este científico-sacerdote no es ningún mago salvaje ni ningún shamán. Aunque el carruaje en el que va es lujoso, sus vestimentas son de un blanco y negro austeros, muy apropiados para un profesor o un sacerdote. Se diría que estamos ante un maestro calvinista ataviado según el gusto de la corte de Jacobo I.

Llegado que fue el día señalado, el deseado huésped hizo su entrada en la ciudad. Era éste un hombre de mediana estatura y edad, bien parecido y de aspecto compasivo. Iba ataviado con una túnica de mangas perdidas de fino paño negro y una capa corta; las vestiduras interiores de excelente lino blanco, ceñidas con un cinturón de lo mismo, le caían hasta los pies. Un sidón o esclavina cubría sus hombros. Los guantes adornados con piedras preciosas eran un primor. Los zapatos, de terciopelo color melocotón. Mostraba el cuello desnudo hasta los hombros. El sombrero, como un casco o montera española, dejaba asomar discretamente sus bucles color castaño. La barba del mismo color que el pelo, aunque algo más clara, la llevaba cortada en redondo. Le conducían en una carroza sin ruedas, especie de litera, con dos caballos a cada extremo ricamente enjaezados de terciopelo azul recamado y a cada lado dos lacayos adornados de lo mismo. La carroza era toda de cedro, dorada y ornamentada con cristal, salvo el extremo delantero que tenía paneles de zafiros rematados con bordes de oro y el extremo posterior lo mismo, pero con esmeraldas de color perú. En medio del techo ostentaba un sol de oro resplandeciente y en el testero un querubín también de oro con las alas desplegadas[18].

El anciano va sentado en el carro sobre cojines de felpa. «Mantenía alzadas las manos, como si bendijera al pueblo, pero en silencio.» Aunque no sea un sacerdote cristiano, parece como si lo fuera, y está investido de funciones sacerdotales. La disposición de la sociedad no es ascética, pero tampoco es sibarítica; la mayor de las fiestas de Bensalem nunca dura más de hora y media. Cuando el anciano recibe al representante de los extranjeros en audiencia privada, se sienta en un trono bajo, aunque ricamente adornado. Lleva el mismo vestido blanco y negro, y todos los visitantes besan la orla de su esclavina a la vez que reciben una bendición.

El discurso del anciano sigue de cerca las reglas de la retórica de Bacon: la *partitio* no puede ser más precisa. El relato del verdadero estado de la Casa de Salomón se presenta en cuatro apartados, que él nombró primero y luego elaboró con todo detalle en orden muy estricto, como un jurista exponiendo un sumario: el final de la fundación, las preparaciones e instrumentos de sus obras, los empleos y funciones de los compañeros y las ordenanzas y ritos a observar.

En primer lugar, la finalidad de la fundación, tal vez la declaración de principios más frecuentemente citada en la historia de la ciencia: «El fin

[18] *Ibid.*, pp. 285-286.

de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y del movimiento secreto de las cosas; así como también el engrandecimiento del imperio humano, que alcance al mismo tiempo la mayor cantidad de cosas posibles»[19]. Si la ciencia moderna ha tenido alguna vez un lema, éste no ha podido ser muy diferente a las palabras citadas, aunque su significado se haya alterado radicalmente con la secularización de la sociedad occidental. Bacon había expresado parecidos sentimientos cuando hablaba en nombre propio, si bien en sus escritos más extensos abundan los comentarios acerca del significado de esta frase un tanto sibilina, así como numerosas llamadas de atención contra una lectura demasiado simplista y generalizadora del dictum. Como se podía esperar, se han olvidado con frecuencia las limitaciones de la ciencia que Bacon había establecido en otras obras suyas.

La segunda parte del discurso está dedicada a la preparación y a los instrumentos de la Casa de Salomón[20]. Los ancianos trabajan en cuevas de distintas profundidades, ayudados por sus asistentes y otros voluntarios. Algunas cuevas empiezan en la cima de las colinas y bajan hasta tres millas por debajo del nivel del suelo, con la finalidad de crear unas cámaras protegidas de los rayos del sol, de los cielos y del aire. En estas cuevas se crean nuevas condiciones para la coagulación, los procesos de endurecimiento, las refrigeraciones y la conservación de los cuerpos. Los científicos pueden producir igualmente imitaciones de los vinos naturales y desarrollar nuevos metales artificiales, que se almacenan durante largos años. Estos experimentos en las cuevas no se limitan a los materiales orgánicos o inorgánicos. Se habla de unos eremitas que han decidido voluntariamente vivir allí; el examen científico cura varias enfermedades e idea métodos para la prolongación de la vida. Se hacen también experimentos con tierras y cementos, produciendo porcelanas más finas que las de la China (objetos raros en la Inglaterra isabelina) y toda una serie de abonos que hacen más fértil la tierra. La importancia de sus construcciones sobre el nivel del suelo iguala a las de las cavernas. Erigidas sobre altas montañas, abundan torres de media milla de altas desde donde se consigue una vista de por lo menos tres millas de alcance. Así pues, Bensalem tiene tres regiones, superior, mediana e inferior, y en cada nivel se realizan los mismos experimentos. Desde el interior de las torres, los compañeros de la Casa de Salomón pueden, con la ayuda de los eremitas voluntarios, observar los vientos, la lluvia, la nieve, el granizo e incluso los fieros meteoros.

Se llevan a cabo algunos de estos experimentos en el medio acuático de los lagos, salados y dulces, y en los acantilados de los mares, donde se estudian los efectos de sus vapores. Las corrientes torrenciales y las cata-

[19] *Ibid.*, p. 288.

[20] Cf. R. L. Colie, «Cornelis Drebbel and Salomon de Caus: Two Jacobean Models for Salomon's House», *Huntington Library Quarterly*, 18 (1954-1955), 245-260, para algunas de las ideas que se esconden tras las invenciones propuestas por Bacon.

ratas permiten a los atlántidas la investigación de las máquinas en movimiento. Las fuentes y los pozos artificiales posibilitan la observación de los efectos de los distintos tintes; entre todas destaca una fuente, el Agua del paraíso, especialmente apreciada por sus virtudes para alargar la vida. En casas grandes y espaciosas los científicos pueden generar cuerpos en el aire y hacerlos bajar mediante una lluvia artificial, imitando una de las plagas de Egipto. Los huertos y los jardines, que dan muchos tipos nuevos de frutos mediante el injerto y la inoculación, ofrecen una gran variedad de preparados, superando los frutos sintéticos a los naturales en sabor y fragancia. Los atlántidas dominan también las técnicas para acelerar o frenar el proceso de crecimiento.

No es difícil relacionar muchos, ya que no todos, de estos preparados de los atlántidas con las utopías populares tipo Jauja que no han dejado de proliferar durante miles de años, y compararlos también con las imágenes paradisíacas de los variados gustos, olores y espectáculos con los que son recompensados los justos en los relatos del cielo de las tradiciones midrásica, islámica y cristiana. Hacia el año 1600, las descripciones de edades de oro y paraísos, se habían convertido en pan empalagoso de cada día. El inconsciente gastronómico colectivo, no obstante, no necesita los artilugios de la transmisión literaria. Y, aunque la ciencia baconiana se inspire tal vez en estas fantasías, la finalidad de las actividades de la Casa de Salomón no es la consecución del placer –los experimentos se centran en torno a una utopía médica dedicada a la curación de las enfermedades y a la prolongación de la vida–. «Pues, aunque nosotros los cristianos siempre aspiramos en pos de la tierra prometida –escribió Bacon en *La historia de la vida y la muerte*–, sin embargo, en el transcurso de nuestra peregrinación por el desierto de este mundo será una señal del favor divino que estos nuestros zapatos y vestidos (quiero decir nuestros pobres cuerpos) se desgasten lo menos posible»[21]. Como los enfermizos Francis y su hermano Anthony recibieron una ingente cantidad de compuestos químicos, como muestra el relato de su tutor, es posible que haya un elemento personal en el espacio desproporcionado reservado a los alimentos naturales, a las drogas y a toda una gama de medicamentos. Cualquier lector de *La nueva Atlántida* no puede por menos de ver espoleada su curiosidad ante la disponibilidad de estos artículos a bajo precio en los dispensarios o farmacias de Bensalén.

Los pasajes de *La nueva Atlántida* que tratan de la vivisección de pájaros y animales en general están directamente relacionados con la cuestión de qué podían hacer con el propio cuerpo los hombres que seguían viviendo con miembros amputados. La ingeniería biológica, e incluso la ingeniería humana, se convirtió así en parte integrante de la fantasía utópica. Varios siglos antes de que se tambaleara la creencia en la estabilidad de la especie, «las mezcolanzas de animales y las copulaciones de di-

[21] BACON, *The History of Life and Death, or the Second Title in Natural and Experimental History for the Foundation of Philosophy*, en *Works*, V. 215.

versas índoles, y no todas ellas estériles», de que habla Bacón aparecen como las actividades más atrevidas de las llevadas a cabo en la Casa de Salomón[22]. La armonización que hace Bacon con las Escrituras de las nuevas máquinas, así como su estudio de los cuerpos bajo diferentes condiciones, no eran en punto alguno contrarios a la ortodoxia: el hombre no hacia sino actualizar lo que estaba ya allí en potencia. Pero, al crear nuevos animales que el mismo Adán no había bautizado, Bacon se acercaba sin querer a un precipicio religioso.

Hay instrumentos en el Colegio de los trabajos de los seis días que trabajan con el calor y el frío y producen varias formas de luz. Sin llegar a nombrarlos, Bacon describe telescopios y microscopios que ensanchan el ámbito de la visión. La misma extensión de la manipulación tiene lugar con la música y la imitación y transformación de los sonidos de los animales. Los atlántidas son igualmente capaces de producir sonidos en tubos de rara configuración y que se oyen a grandes distancias. Según progresaba en su disertación, el anciano alternaba relatos de la creación de nuevos olores y sabores con otros sobre máquinas de guerra, muchas de las cuales han formado parte integrante de la fantasía utópica del hombre occidental durante siglos. Aumentar la potencia de los instrumentos bélicos era una antigua noción utópica que alcanzaría un punto culminante con el «vril-power» de la utopía postdarwiniana de Bulwer-Lytton. Aún más esotéricas fueron las máquinas de Bacon para «cierto grado de vuelo en el aire»[23] y los barcos para ir por debajo del agua. El anciano también habló de «ciertos movimientos perpetuos», que resultarían igualmente un filón inagotable durante muchos años para la ciencia utópica.

La descripción, concisa, de la casa matemática como lugar «donde están representados todos los instrumentos, lo mismo de geometría que de astronomía, maravillosamente dispuestos» –un total de trece palabras en inglés– revela perfectamente la gran importancia que se atribuye a los aspectos químicos, biológicos y medicinales en las investigaciones baconianas[24]. La dicotomía entre ciencia matemática y experimental, que ha destacado Thomas Kuhm, es bastante explícita en el menosprecio de Bacon hacia el saber matemático. La imagen del científico evocada en las pocas páginas de *La nueva Atlántida* no tiene nada que ver con el contemplador de astros o el teórico matemático como figura central; aunque tampoco éstos son desechados por completo.

Al hacer una división del trabajo entre los «compañeros» –descrita en el tercer apartado–, Bacon presenta el modelo de una organización científica altamente centralizada. Los treinta y seis ancianos de la Casa de Salomón (número que recuerda algo la creencia judaica en los treinta y seis justos que aguantan el peso del mundo) constituyen una comunidad uni-

[22] BACON, *Advancement of Learning and New Atlantis* (1951), p. 291.
[23] *Ibid.*, p. 295.
[24] *Ibid.*

ficada de científicos trabajando en una determinada dirección como cuerpo colegiado. No se describe la manera de efectuar los controles, pero en esta institución científica ejemplar está claro que no tienen mucho que hacer los *investiganti* individuales o cualquier tipo de *virtuosi;* tampoco hay sitio para el genio solitario que sería inmortalizado después por la figura del joven Newton. En su imaginación, Bacon intuyó el sistema de la investigación coordinada que no sería realidad hasta muchos siglos después.

Un número bastante importante del cuerpo de ancianos, un tercio del mismo, se halla constantemente de viaje, haciendo acopio de la información sobre los experimentos realizados en otros países del mundo, lo que en parte explica la superioridad de la ciencia de Bensalem sobre cualquier otra región conocida de Europa. Los atlántidas no sólo heredaron intacta la Historia natural de Salomón, sino que están también al día de todas las recientes innovaciones que se hacen en otros lugares gracias a los informes de sus agentes secretos. La tabla organizativa de los científicos afincados en la isla presenta tres depredadores que se leen sistemáticamente todos los libros existentes, tres hombres del misterio que recogen todos los experimentos mecánicos, tres pioneros que trabajan con experimentos nuevos y tres recopiladores que hacen observaciones sobre el trabajo de los nueve antes citados. En otro grupo se hallan tres bienhechores que examinan las investigaciones de sus colegas con el fin de sacar de ellas cosas que sirvan y aprovechen a todos los hombres. Cuando se reúne todo el cuerpo, tres escuchan los informes facilitados y reciben el encargo de dirigir la empresa de nuevos experimentos de un nivel más elevado, más penetrante de la naturaleza. A estos ancianos se les llama «lumbreras», y a ellos se unen los inoculadores, que ejecutan los experimentos que han sido aprobados. Por fin, vienen los tres intérpretes de la naturaleza, que destilan de todos los experimentos observaciones y axiomas generales.

Como los ancianos tienen un nutrido cuerpo de servidores y ayudantes, además de los novicios y aprendides, que les secundan en sus tareas, permitiéndoles proceder en ellas sin interrupciones en caso de fallecimiento, la actividad de la Casa de Salomón parece un proceso ilimitado. Esta empresa científica altamente unificada parece que avanza sin fin, si bien en algunos de sus escritos Bacon expresa su creencia en que toda la actividad, una vez acabada, desprenderá unos principios que se podrán encerrar en un libro no más extenso que Plinio.

Por lo demás, no está muy claro cómo se realizan los nombramientos, aunque parece estar implícita la deliberación colegiada. Lo que sí parece estar explícita es la relación de la Casa de Salomón con el Estado y los habitantes de la isla. El cuerpo de los treinta y seis es completamente independiente. Celebra consultas regulares sobre cuál de los inventos ha de ser publicado (por «publicado» Bacon entiende hacer llegar al conocimiento general) y cuál no, y se halla ligado por el juramento de no revelar los que tengan que mantenerse secretos. El principio guía que rige sus decisiones, aunque no enunciado, parece ser la *caritas,* la cual cristianiza

todas sus actividades. Los ancianos tienen que decidir también cuándo hay que comunicar los inventos secretos sólamente al Estado: «Algunos de ellos los revelamos a veces al Estado, y otras veces no»[25]. Los inventos aprobados para que aprovechen de inmediato al bien público son anunciados en giras especiales que se hacen por las ciudades más importantes. En el curso de estos viajes los ancianos llevan a cabo obras buenas en el terrenos de la medicina preventiva y también para mitigar los efectos de los desastres que puedan prever. La neutralidad absoluta de los descubrimientos científicos parece estar menos afirmada en los demás escritos de Bacon. Se muestra particularmente severo con los trabajos que van en contra de la caridad cristiana y que podrían amenazar el equilibrio mental y espiritual del científico. Entre los pocos ritos que se realizan en la Casa de Salomón, descritos en la breve cuarta parte, destaca una acción de gracias a Dios por sus obras maravillosas y una imploración de su ayuda para que los descubrimientos sean utilizados de manera buena y santa.

La nueva Atlántida conoció ocho ediciones en la primera mitad del siglo XVII en Inglaterra, fue traducida en todas las lenguas principales europeas y se convirtió en el modelo de la moral científica que había de regir a las nuevas academias fundadas en los siglos XVII y XVIII. Fueron numerosos los colegios de ciencia, la mayoría de vida efímera, los que se establecieron durante los treinta y cinco años que siguieron a la muerte de Bacon, y, aunque ninguno siguiera al pie de la letra sus directrices, su nombre fue universalmente invocado como el de un santo patrón.

Lo que más sobresale en la estructura baconiana es la perfecta coordinación de los esfuerzos de los científicos, con su práctica de una dirección común colegiada. Esto sí que era una cosa utópica, que no se realizaría en la experiencia real de la ciencia durante muchos siglos. Hay que decir que, a la hora de la verdad, la separación entre la ciencia y el Estado no se ha llevado a cabo casi nunca, aunque se haya procurado evitar la existencia de graves conflictos entre ambas entidades. Por su parte, en *La nueva Atlántida* domina la noción de que la ciencia tiene que ser regida por valores más elevados y que no todas sus obras están espontáneamente en armonía con la *caritas*. De todo el testamento baconiano, la parte que recomendaba la utilidad de llevar a cabo los descubrimientos recibió el más absoluto reconocimiento, como se prueba por una gran cantidad de obras de índole popular. Por la época en que la concepción comeniana de la empresa científica, influida por Bacon, llegó a Inglaterra, ya se había entremezclado con otras dos corrientes utópicas, una de Campanella y otra de Andreae, las cuales destacaron todavía con mayor intensidad el carácter sacerdotal de la empresa científica.

En *La nueva Atlántida* no se ha de buscar una utopía popular de regeneración social; su finalidad es muy diferente. Pese a toda la importancia que se da a los inventos, la nueva Atlántida es socialmente estática.

[25] *Ibid.*, p. 297.

La monarquía y las divisiones de clase, así como la exaltación de los ricamente vestidos habitantes de la Casa de Salomón, constituyen un orden perpetuo. Los extranjeros se hallan excluidos con el fin de eliminar la amenaza de ideas subversidas venidas de fuera. No hay ninguna insinuación en el sentido de que el flujo constante de descubrimientos que salen de la Casa de Salomón se haya modificado con el paso de los siglos, ni que vaya a cambiar las normas fijas de la sociedad. *La nueva Atlántida* es la visión de un cortesano-funcionario isabelino refinado que quiere imitar a la vieja aristocracia, un hombre a quien le encantaría que sus siervos fueran calzados a base de cuero de España, no tanto por solicitud hacia ellos cuanto para no tener que oler el tufillo de materiales inferiores. La élite de sacerdotes-científicos de Bensalén se puede comparar con los nobles contemplativos de la *Città felice* de Patrizi y con los sacerdotes-gobernantes de la *Ciudad del sol* de Campanella. A la gente corriente se la trata con varios grados de desprecio y condescendencia.

Bacon fue más plenamente consciente de las implicaciones religiosas de su vasto programa científico que de las puramente sociales (sólo ligeramente esbozadas e ilustradas en *La nueva Atlántida*). La caridad hacia el prójimo era un acompañamiento cristiano necesario para el ejercicio del poder sobre todas las cosas de la naturaleza, porque el poder sin una dirección moral podía ser destructor de las verdades de la religión y la humanidad. Cuando los filósofos del siglo XVIII abstrajeron el método y el plan baconiano de este contexto profundamente religioso hicieron violencia al espíritu general de su obra. Sus libros más importantes –aunque su influjo fue enorme, Bacon no habría reconocido entre ellos a su *Nueva Atlántida*– están plagados de llamadas de atención para que los científicos no se sobrepasen, subiendo por la escalera del conocimiento sin freno alguno. Las limitaciones de las aspiraciones científicas son tres: «La primera, que no pongamos la felicidad en el conocimiento, olvidándonos de que somos mortales; la segunda, que apliquemos nuestro conocimiento para darnos reposo y contento, y no disgusto ni aflicción; y la tercera, que no presumamos por la contemplación de la naturaleza que alcanzamos los misterios de Dios»[26]. Al tratar de la segunda limitación, Bacon previene contra el peligro de que la ciencia se convierta en pasto de las emociones humanas, dando origen a la ansiedad entre sus practicantes, o a ilusiones de grandeza, o a deseos desordenados –tal vez una advertencia directa contra las pretensiones paracélsicas y faustianas–. Hay todavía otras muchas admoniciones en este mismo sentido en sus escritos. Nuestro hombre predicaba para sí lo mismo que para los demás.

Bacon estableció un punto más allá del cual los científicos no debía sondear la misteriosa voluntad del Dios calvinista que él había heredado de su madre «teóloga» y que se personificaba en el grande y severo guardasellos real que fuera su padre. Sabía que había habido ciertamente casos de hombres eruditos que habían perdido la fe por pretender que la sa-

[26] *Ibid.*, p. 9.

biduría de este mundo podía llevarles al perfecto conocimiento de las cosas divinas: «Muchos hombres de saber han sido herejes por haber querido remontarse hasta los secretos de la deidad con las alas de cera de los sentidos»[27]. A pesar de todo, el científico tenía el deber religioso de investigar en la creación de Dios como si estuviera ya en la gloria, de vejar y forzar la naturaleza hasta exprimir todas las potencialidades inherentes a la creación. Si Dios había hecho los vientos, razonaba Bacon, y la ciencia del hombre, a través del entendimiento de los vientos, había inventado las velas, entonces el hombre no hacía sino realizar lo que había estado siempre presente, aunque escondido, en la creación inicial. La nueva Atlántida era una sociedad de científicos-sacerdotes que eran cristianos y sometían sus trabajos a las enseñanzas del Evangelio, amputando de la utopía del mundo tanto la filosofía pagana como los principios morales paganos. Tal era el ideal de la nueva unión entre ciencia y cristianismo.

A Bacon se le puede considerar el representante de la burguesía ascendente, con su gusto por el poder simbolizado en su colegio de la ciencia experimental con fines prácticos, si se olvida por un momento el encuadre moral y religioso de sus obras; así fue como lo vieron el pansofista Comenio y sus discípulos ingleses. Cuando los rosacruces y otros místicos, como John Heydon, plagiaron algunas partes de *La nueva Atlántida* en sus utopías religiosas, no hicieron tanta violencia al espíritu de Bacon como algunos comentadores del siglo XX, que lo han transformado en un ingeniero industrial interesado por la manipulación y mejora de artículos y mercancías. Si las obras médicas de Bacon hacen hincapié en la cura de las enfermedades, no es tanto con la intención de prolongar placeres de orden sensorial como para facilitar el paso del hombre por este valle de lágrimas camino del mundo venidero.

Pero no conviene alterar el equilibrio de la utopía de Bacon en favor del elemento religioso judeo-cristiano; para ello no está de más traer a colación una cita de uno de sus primeros manuscritos en la que se trasluce un espíritu bastante diferente, rayano en la hubris. En *El nacimiento masculino del tiempo* (hacia 1602), se dirige de esta manera a su discípulo imaginario:

> Mi queridísimo joven: lo que pretendo es unirte con *las cosas en sí mismas* en unas nupcias castas, sagradas y legales; y de esta asociación sacarás unas ventajas por encima de las esperanzas y ruegos de los matrimonios corrientes, a saber, una raza bendita de héroes o superhombres que vencerán la extrema pobreza de la raza humana, la cual ha causado más destrucción que todos los gigantes, monstruos o tiranos juntos; ello te dará la paz, la felicidad, la prosperidad y la seguridad[28].

Las contradicciones de la personalidad de Bacon se reflejan claramente en las ambivalencias de su cosmovisión.

---

[27] *Ibid.*, p. 10.

[28] BACON, *Temporis Partus Masculus*, en FARRINGTON, *Philosophy of Francis Bacon*, p. 72.

10

LA CIUDAD DEL SOL DE CAMPANELLA

La animosidad de Francis Bacon contra Aristóteles encontró un eco resonante en la de su contemporáneo, separado de él por una distancia de unos cuatro mil kilómetros, el monje Tomás Campanella, quien casi al mismo tiempo desencadenó sus furias contra el dominio del pagano filósofo en el pensamiento cristiano. Aristóteles ahogaba el genio de estos jóvenes pensadores. Adonde quiera que fueran, en cualquier campo del saber en el que se aventuraran –el mundo físico, la lógica, la metafísica, la poética–, se erigía como una autoridad intocable, con sus sentencias repetidas hasta la saciedad por legiones de maestros rutinarios a lo largo y a lo ancho de toda la Europa cristiana. Hacia finales del siglo XVI, la ortodoxia de Aristóteles era lo único que las instituciones teológicas oficiales de las iglesias cristianas tenían en común. Aristóteles había sido atacado ya a principios de siglo por los humanistas nórdicos, toda vez que los vanos ilusionistas de silogismos escolásticos eran objeto de despiadadas sátiras por parte de Rabelais. Mas Aristóteles había seguido viviendo en los libros de texto de las escuelas y seminarios como si su reputación no hubiera sido impugnada jamás. Pero el dique se rompió de pronto, y él se convirtió en el blanco simbólico de estos jóvenes rebeldes. En el mundo católico postridentino, criticar a Aristóteles por cualquier razón que fuese levantaba sospechas de herejía. Entre las sutiles e implacables controversias teológicas de la Reforma y la Contrarreforma la heterodoxia podía disfrazarse con las más variadas máscaras, y pronto resultó evidente a las autoridades católicas que el antagonismo a Aristóteles era una manera entre otras de ser atacados ellos mismos. Cuando, en su primera obra impresa, el hijo de un zapatero calabrés se declaró enemigo abierto del sistema de Aristóteles, al que calificaba de desvarío superadornado, no hizo sino firmar su propia sentencia.

PROMETEO EN UN CALABOZO DE NÁPOLES

Campanella asistió a las escuelas municipales de la vieja población de Stilo, en Calabria, donde se reconocieron en seguida sus extraordinarias

dotes intelectuales. La posibilidad de iniciar la carrera de las leyes dependía de cursar estudios superiores en Nápoles; así, un pariente suyo que vivía allí se mostró dispuesto a aceptarlo en su casa. En vez de seguir una profesión seglar, como quería su padre, Campanella quedó fascinado ante un predicador dominico itinerante, y en 1582, a la edad de catorce años, entró en el monasterio de Placanica. Tras un año de noviciado se convirtió en monje dominico, adoptando el nombre de Tomás, y durante toda su vida permaneció fiel, aunque realizando verdaderos malabarismos exegéticos, en las doctrinas de santo Tomás de Aquino. El joven Campanella había sido deslumbrado por la elocuencia, los milagros de los santos y el poder férreo del silogismo.

El brillante neófito pronto suscitó la hostilidad de sus compañeros de hábito, por los que se mostraba a veces despreciativo, y recibió el consejo de escapar a Alemania o a Constantinopla, pero él decidió quedarse. En San Giorgio Morgeto estudió la lógica, la física y la metafísica aristotélica de acuerdo con la norma en vigor, a la vez que devoraba en secreto todo el corpus de la filosofía y la ciencia antiguas –Demócrito, Platón, los estoicos, Galeno–, reteniendo en la memoria casi todo lo que leía. Su primer proyecto de grandes proporciones, «De Investigatione Rerum», empezó a tomar forma de esta manera, al mismo tiempo que libraba una constante guerra dialéctica a sus profesores y a los autores que iba leyendo. Una vez que se había embarcado en esta cruzada de la eterna negación, para él el preludio de una nueva creación, tuvo que experimentar cómo su actitud destructora se volvía contra él mismo y le hacía pasar numerosas noches en vela (como cuando fue viendo paulatinamente la debilidad de los argumentos aristotélicos sobre la inmortalidad del alma)[1].

En Nicastro, donde fue enviado tras una reorganización del plan de estudios en la orden dominica, sus ataques a Aristóteles y a sus profesores aristotélicos se hicieron cada vez más acerbos. Para Campanella, como para Bruno, Bacon y un sinnúmero de pansofistas que vendrían después, Aristóteles representaba el monstruo que tenía que matar un nuevo san Jorge, una entidad negativa, un filósofo satánico. Campanella se sentía ultrajado con sólo pensar que el cristianismo se había autoesclavizado con las cadenas de un anticristo que afirmaba la eternidad del mundo. Fue precisamente Aristóteles, se quejaría después Campanella a los cardenales y a los santos padres desde su cárcel napolitana, el que lo había hecho odioso ante sus compañeros de orden y le había traído la persecución por parte de los sacerdotes de su propia iglesia[2].

Con la advertencia de que tenía que enmendarse si quería evitar lo peor, Campanella fue enviado en 1588 a una casa de estudios teológicos

[1] Tommaso CAMPANELLA, «Quaestiones Physiologicae», en *Disputationum in Quatuor Partes Sua Philosophiae Realis Libri Quatuor* (París, 1637), p. 513.

[2] Tommaso CAMPANELLA, *Lettere*, ed. Vicenzo Spampanato (Bari, Laterza, 1927), p. 133, Campanella a Monsignor Antonio Querengo, Nápoles, 8 de julio de 1607, «dal profondo Caucaso».

a Cosenza. Allí conoció los arrebatos de los grandes iluminados cuando los monjes, que solían pasarse libros prohibidos, pusieron en sus manos las obras de Bernardino Telesio de Cosenza, un maestro del sur de Italia. Si bien Campanella compuso una elegía a la muerte de Telesio, nunca consiguió entrevistarse con su heroico mentor espiritual, que se sacaba sus verdades de la *natura delle cose* y no de los asertos de los hombres. Los catedráticos de la filosofía escolástica se turbaron ante la pasión que mostraba Campanella por Telesio y decidieron mandarlo a un lugar apartado.

Campanella abandonó los monasterios de Calabria sin el consentimiento de sus superiores y fue a unirse al grupo de investigadores del círculo de Giambattista della Porta en Nápoles. La *Philosophia Sensibus Demonstrata*, publicada en 1591 cuando Campanella tenía solamente veintitrés años, era un manifiesto impregnado del espíritu de Telesio y provocó el primero de los muchos juicios que se hicieron a Campanella por prácticas demoníacas y herejía –con la acusación de sodomía de propina–. Este voluminoso tomo de más de quinientas páginas anunciaba a bombo y platillo que era una obra en la que se exponían los errores de Aristóteles y los peripatéticos, incluido su reciente apologeta Jacobo Antonio Marta, y donde se defendía el pensamiento de Telesio, Platón y otros escritores antiguos. Nuestro joven héroe aparecía en traje de batalla, dispuesto a derrotar a Aristóteles con sus propias palabras. Pero ¿qué se decía de ese otro Tomás del sur de Italia, el seráfico doctor de Aquino cuya obra había sido incorporada al dogma católico por las decisiones del concilio de Trento? ¿No había recibido su base filosófica del propio Aristóteles? Con una lealtad al aquínate que ni él ni su contemporáneo todavía más intrépido, Giordano Bruno, nunca abandonaron, Campanella tornó la supuesta dependencia del gran escolástico respecto de Aristóteles en un mero ejercicio dialéctico destinado en realidad a poner al descubierto sus falsedades paganas. Y, para más abundancia de pruebas, Campanella recogió todas las citas que pudo de san Agustín contra el filósofo pagano que se había enseñoreado del mundo cristiano. Campanella trazó con ello una línea de demarcación entre sus amigos y enemigos. El libro iba dedicado al noble Mario del Tufo, que le había dado cobijo en Nápoles, y en su prólogo se exponían brevemente las querellas de Campanella con sus maestros dominicos. Campanella se mostraba orgulloso de su vocación y de su lugar de nacimiento, y en la primera página se refería a sí mismo con la denominación de «un calabrés de Stylo y de la orden de los predicadores».

Campanella se mantuvo fiel a la ortodoxia del dogma católico: la virginidad de María, la caída del hombre y su redención por el Hijo de Dios, la creación del mundo de la nada, la verdad de las Escrituras, la autoridad de la Iglesia. La naturaleza del hombre la concebía en términos de una tríada platónica –cuerpo, mente, espíritu–. En cambio, rechazaba la doctrina aristotélica de la materia y la forma, a la vez que revalidaba la verdad de los sentidos. A la profesión de fe de Campenella se acompaña-

ban unas declaraciones un tanto atrevidas sobre la separación de la ciencia y la religión. La ciencia física, el conocimiento del mundo físico, no era materia de fe, y la santa Iglesia no tenía nada que decir sobre ella[3]. Campanella se presentaba como el restaurador de una verdad prístina sobre el mundo que se había olvidado con el tiempo. Telesio había reducido el mundo natural a una metáfora diádica a la manera de los presocráticos –la polaridad del calor y el frío–. Por su parte Campanella adoptó un dualismo simbólico más antiguo (el padre-sol y la madre-tierra). Una confianza radical en los sentidos como fuente de verdad sobre el mundo natural y un rechazo tajante de Aristóteles eran dos cosas difícilmente tolerables por la jerarquía eclesiástica, sobre todo cuando todo ello iba acompañado de una actitud abiertamente polémica contra los maestros y los colegas.

Aunque Campanella denunció la astrología en su primer libro, corrían voces según las cuales se dedicaba a prácticas ocultistas. Se contaban cosas extrañas sobre sus relaciones con della Porta y con un joven judío que le había enseñado la cábala. La ciencia practicada por individuos provenientes de las clases más humildes de la sociedad se consideraba necesariamente acompañada de prácticas diabólicas y de brujería. Sin embargo, Campanella no cesaba de ascender en la escala social, codeándose cada vez más con los ricos y los poderosos, que mostraban un creciente interés por las nuevas ideas por simple curiosidad. Los acaudalados dilettantes hicieron de mecenas de este joven genio dotado de una terrible energía cautivadora, al que no dudaban en suministrar toda clase de libros raros. Durante muchos años Campanella evitó su ciudad natal, de modo que su padre y hermanos no lo reconocieron a su regreso. Su padre no sabía leer ni escribir y pensaba sobre las afortunadas conexiones de su hijo en términos de dinero –tal vez podría hacer algo para buscarles un buen matrimonio a sus pobres hermanas.

En 1592, Campanella fue arrestado tras la denuncia de un monje que era su adversario, y fue encarcelado en los calabozos del nuncio papal. Su comparecencia ante un tribunal de frailes dominicos atrajo la atención general, y entre todos destacó el embajador de Toscana, que lo ensalzó como uno de los «più rari ingegni d'Italia»[4]. Campanella logró refutar la acusación de sus envidiosos hermanos monásticos de que estaba poseído por un «espíritu familiar»; pero las acusaciones de sus compañeros de votos no dejaban de llover. ¿Dónde había conseguido tantos conocimientos este hijo de un pobre zapatero que sólo había asistido a las lecciones de las escuelas conventuales, y nunca a la universidad? Así, resultó difícil desbaratar la sospecha de que tenía un demonio dentro. Con la insolencia que presta la juventud, Campanella contestó a sus jueces diciendo que él

---

[3] CAMPANELLA, *Philosophia, Sensibus Demonstrata, in Octo Disputationes Distincta* (Nápoles, 1591), p. 320.

[4] Luigi AMABILE, *Fra Tommaso Campanella: La sua congiura, i suoi processi, e la sua pazzia* (Nápoles, 1882), III, 12, Giulio Battaglino a Usimbardi, Nápoles, 4 de septiembre de 1592.

había consumido más aceite en sus lámparas que ellos vino[5]. De todas formas, nunca se vio libre en su vida de las acusaciones de canibalismo monástico y de superstición. No obstante la animosidad dominante, hubo algunos monjes que tuvieron el valor de ponerse del lado de nuestro prodigio. Otros se limitaron a sentir una gran admiración impregnada de miedo. Tiempo después, hasta se haría con un grupo de apóstoles: entre ellos destacó un tal fray Dionysio, que lo creyó un mesías. La sentencia dictada al final del primer proceso contra Campanella fue inhabitualmente benigna. Se le mandó regresar a Calabria y recitar oraciones de penitencia y el oficio de los muertos tres veces cada sábado. La acusación se había quedado en su adscripción de las doctrinas de Telesio y en su deficiente seguimiento de santo Tomás.

Su estancia en Nápoles había sido un período de creatividad explosiva. Escribió libros de la más diversa índole casi con la misma celeridad con que los había devorado antes: además de su *Philosophia Sensibus Demonstrata*, compuso un tratado sobre los sueños *(De Insomniis)* y la *De Sphera Aristarchi*, comparación entre la doctrina pitagórica y la copernicana. Cada vez se fue entusiasmado más con los primeros filósofos, con los que se sentía particularmente identificado el mundo suritaliano de la Magna Grecia, acabando por establecer una especie de filiación con ellos. Este hombre, que había salido de la nada, se buscó una progenie espiritual. Cual nuevo Pitágoras, encabezaría a una secta para salvar al mundo. Todos sus héroes procedían de las regiones al sur de Nápoles –Joaquín de Fiore, Tomás de Aquino, Telesio de Cosenza, Pitágoras, Empédocles–. Pero estaba igualmente el nombre de otro italiano del sur cuyo nombre quedaría pronto prohibido pronunciar: Giordano Bruno de Nola, quemado en Roma mientras Campanella estaba siendo juzgado de nuevo, esta vez con acusaciones más serias, en la ciudad de Nápoles[6].

En vez de volverse a Calabria tras su primer proceso, Campanella desafió a sus superiores y marchó rumbo a Roma, a Florencia (donde esperó concertar la concesión de una cátedra en Pisa o en Siena), y luego en Padua. En el trayecto, en Bolonia, un grupo de «falsos frailes» le robaron todos sus manuscritos. En Padua se entrevistó con Galileo y otros hombres de saber[7]. Después de haberse defendido con éxito contra una acusación de inmoralidad, gozó de un raro año de sosiego, que le brindó la oportunidad de recomponer algunos de los trabajos filosóficos que le habían sido arrancados. A principios de 1594, sus manuscritos fueron con-

---

[5] CAMPANELLA, *Lettere*, p. 107, Campanella a Gaspar Scoppius, Nápoles, calendas de junio de 1607: «Quomodo literas scit, cum non didicerit? ergone demonium habes? At ego respondi me plus olei quam pisi vini consumsise...»

[6] Bruno aparece mencionado como «un cierto nolano» en la obra de CAMPANELLA *Apologia pro Galileo, Mathematico Fiorentino. Ubi Disquiritur, Utrum Ratio Philosophandi, Quam Galileus Celebrat, Faveat Sacris Scripturis an Adversetur* (Fráncfort, 1622), p. 9.

[7] CAMPANELLA, *Lettere*, pp. 165 y 169, Campanella a Galileo, Nápoles, idus de enero de 1611. Recuerda a Galileo cómo se conocieron, a la par que le ensalza como resucitador de las doctrinas pitagóricas y restaurador de la gloria italiana.

fiscados y tuvo que comparecer ante el Santo Oficio de Padua por haber discutido materias de fe con un judío, haber escrito *De Tribus Impostoribus*, haber aceptado a Demócrito y criticado el orden y la doctrina de la Iglesia. En dicho juicio se le absolvió de ser partidario de Demócrito y de haber escrito un famoso panfleto ateo, pero el caso pasó a Roma para ulterior consideración. Allí fue sometido a torturas y en 1596 sentenciado a abjurar públicamente de sus doctrinas heréticas. Un año después fue encerrado de nuevo acusado de herejía, pero se le liberó a condición de que sus superiores dominicos lo confinaran en un monasterio, y así fue devuelto a Calabria en agosto de 1596.

En el exilio provincial al que se le desterró, Campanella siguió su vocación de manera un tanto apática. Hay algunas indicaciones en el sentido de que, de cuando en cuando, se interesó por los asuntos del lugar. Asimismo intentó hacer la paz entre el obispo y el fiscal del rey, y trazó los planos para la construcción de una iglesia. Los monjes lo sorprendieron a menudo abstraído durante las horas de coro, sin abrir los labios para rezar. En el *Quod Reminiscentur* confesaría más tarde que le era odioso el templo de Dios. En vez de entonar las alabanzas de Dios, consideraba la oración en coro como arar y cavar. Lleno de arrogancia, se creyó más digno que sus hermanos y desdeñó a sus superiores. Se las arregló para ausentarse de su monasterio, vagando por los campos, curando a los enfermos y haciendo que los campesinos creyeran que estaba investido de poderes taumatúrgicos[8].

Ya en 1593 se había convertido Campanella en el paladín de un plan para la organización universal de la sociedad bajo un nuevo papado, expuesto en sus tratados *De Monarchia Chistianorum* y *De Regimine Ecclesiae*, y, dos años después, en los *Discorsi ai principi d'Italia* y el *Dialogo político contro Luterani, Calvinisti ed altri eretici*. Campanella estaba poseído por la idea de reordenar la humanidad, reformar por completo la Iglesia y traer la humanidad a un estado de inocencia. Se avecinaban tiempos de grandes convulsiones, como atestiguaban las incursiones de los turcos en Calabria, los conflictos internos de la Iglesia, los cismas religiosos, las guerras entre los príncipes cristianos y la rara configuración de los cielos –todos ellos signos premonitorios de una gran transformación inminente.

Campanella nunca se centró exclusivamente en un sólo enemigo. Sin duda que Aristóteles siempre fue su principal antagonista; pero este hijo apasionado del golfo de Esquilache tuvo como blanco de sus tiros a la totalidad del mundo político y moral, toda vez que los caciques del lugar y los funcionarios de la monarquía española lo convertían en un violento oponente a sus sistemas político y eclesiástico. La ordodoxia es una cosa indivisible, y el joven monje que enajenaba a sus superiores con su talento dialéctico se convirtió en enemigo jurado de la hejemonía española so-

[8] CAMPANELLA, *Lettere*, pp. 95 y 98, Campanella a Gaspar Scoppius, Nápoles, 6 de mayo de 1607, y 26 de abril y 17 de mayo de 1607.

bre su provincia natal, donde las antiguas libertades habían sido suprimidas y se habían atropellado las venerables tradiciones de sus ciudades independientes. Sin embargo, las diatribas poéticas de Campanella no abundan en simpatía por los sufrimientos del campesinado. En uno de sus poemas posteriores arremetió contra el pueblo llano, que fue para él, como para tantos reformadores utópicos de los tiempos modernos, la bestia número uno. El odio a los dominadores españoles no iba acompañado de un intenso amor al pueblo. Quedaba una alternativa, el reino de un filósofo-rey o un papa, que se convirtiera en la cabeza directora del mundo en el plano tanto temporal como espiritual.

La proximidad del año 1600 trajo la propagación sin control de visiones, profecías y demostraciones numerológicas y cabalísticas de los grandes cambios que se iban a producir. Fueron pocos los potentados que se mantuvieron sordos ante las predicciones de un futuro glorioso para ellos. La combinación de un nueve y un siete en el cómputo milenarista era irresistible. Un astrónomo como Kepler tuvo así que jugar el papel de astrólogo temporal; por su parte los redactores de los almanaques que predecían guerras, desastres naturales, plagas, atentados contra reyes y príncipes, epidemias de hambre y devastaciones, no podían quedar en evidencia mientras no suministraran demasiados pormenores en sus pronósticos. Los años que siguieron al 1600 no estuvieron menos marcados por una gran pasión por la futurología. Cuando las guerras religiosas dieron pie a que numerosas tropas de bárbaros devastaran el corazón de la Europa central, los profetas se volvieron más precisos ante los desheredados de la tierra, que pedían medidas más concretas. Los monarcas que habían sido persuadidos para que siguieran un camino que luego resultaría desastroso se limitaron a ejecutar a los falsos profetas. Pero nadie pudo impedir que los videntes siguieran interpretando todo tipo de portentos y que hubiera hombres que los creyeran.

Antes de la fecha fatídica de 1600, Calabria había estado desgarrada por facciones de pequeños barones y de aprendices de caudillo. Los conflictos abundaban entre funcionarios españoles y obispos del lugar, los cuales los excomulgaban primero y luego tenían que huir para salvar la piel. El pueblo llevaba una existencia miserable a causa de la escasez de alimentos; presa de la superstición, vivió en un mundo poblado de demonios y brujas. Campanella, el monje de los poderes secretos, era a la vez temido y admirado. Como predicador dominico estremecía a las muchedumbres con su elocuencia. Cuando hablaba de signos y portentos, de terremotos e inundaciones, éstas sabían que decía la verdad porque habían presenciado estos prodigios de la naturaleza. En Italia del sur había una corriente subterránea de doctrina heterodoxa que se cubría con el manto de las enseñanzas oficiales. Es muy posible que propagaran su herejía en Calabria los waldenses que se habían establecido allí. El hijo superdotado de un zapatero y hermano de un vendedor ambulante de calzado, emparentado además con una monja que era clarividente, podía ser, por qué no, un nuevo salvador. El se comparó después con el profeta Amós, aun-

que también se atrevió a pensar que estaba destinado a una misión todavía más grande en el plan divino.

En 1599, Campanella se halló implicado en una conspiración para echar fuera a los españoles y establecer una república en Calabria. En este complot para liberar a sus compatriotas convergieron elementos de los más disparatados que imaginarse pueda –monjes libertinos, celotes amantes de la libertad que no podían tragar a los extranjeros, nobles desclasados apenas diferenciables de los bandidos, etc.–. Por su parte, Campanella, el visionario utópico, nunca vio el asunto como un episodio meramente local. Todo lo que él estudiaba quedaba enmarcado en un contexto universalista. Una vez que se hubiera expulsado a los españoles, se inauguraría el reino de una religión pura en una república del sol, con una fe fundada en argumentos sacados de la astrología, de la historia y de las profecías sagradas –un babel de vaticinios[9].

Conocemos un compendio de las creencias de Campanella en este período, redactado por algunos de sus compañeros de orden convertidos en informadores, que rebosa de suficientes herejías para mandar a la hoguera a cualquiera en aquella época. No se puede dar crédito a todo este potpourri de manifestaciones sacrílegas y blasfemas; sin embargo, he aquí lo que oyeron sus jueces de labios de unos testigos atemorizados:

Dios no existe. Sólo existe la naturaleza que nosotros llamamos Dios. El nombre de Dios es un nombre vacío. Todos los sacramentos de la Iglesia no son otra cosa que reglas para dominar, o razones de poder para los Estados, y no hay que buscar más en los sacramentos. Los sacramentos no fueron establecidos por Dios, sino inventados por los hombres como signos de cohesión social. El más tremendo de los sacramentos, la Eucaristía, es una trivialidad y no es verdaderamente el cuerpo y la sangre de nuestro Señor. Los demonios no existen, como no existe tampoco el infierno ni el paraíso. Nadie ha visto nunca a ningún diablo. Estas cosas fueron inventadas y contadas para infundir miedo a los hombres y hacer de ellos fervientes creyentes. Las palabras «cuando hagáis esto, hacedlo en memoria de mí» no tienen el sentido que le da la Iglesia, sino que significan simplemente «cuando comáis, acordaros de mí». No hay que adorar al crucifijo. María Magdalena y Marta fueron hermanas amantes de Cristo en el sentido pecaminoso de la palabra. La santísima Virgen no fue virgen. El acto de hacer el amor está permitido. Los milagros no son verdaderos milagros, sino que se les considera como tales de común acuerdo. Los milagros fueron contados por los apóstoles, que eran amigos de Cristo y, por tanto, no tienen que ser creídos. El propio Campanella puede realizar milagros. Moisés no partió en dos milagrosamente el Mar Rojo; el fenómeno de la separación de las aguas fue causado de modo natural por el reflujo de las corrientes submarinas. La Trinidad no es verdad, sino una cosa falsa y monstruosa por presentarse con tres cabezas. El oscurecimiento del sol en el momento de la muerte de Cristo no fue milagroso y universal, sino natural y local. Cristo no resucitó, sino que fue robado de la tumba. El papa es un anticristo. La autoridad del papa es usurpada y tiránica. Los cantos en la iglesia son cosa vana y a menudo un insulto a

[9] En su carta al cardenal Odoardo Farnesio admite haber profetizado «el fin del mundo» en 1598. *Lettere*, p. 23, Nápoles, 30 de agosto de 1606.

Dios. Las iniciales I.N.R.I., escritas en la cruz, no significan Jesús de Nazaret, Rey de los Judíos, sino una frase vulgar y abusiva en hebreo. La abstención de carne en ciertos días no es una norma moral; habría que comer carne por eso deliberadamente. El pecado no es nada menos cuando va vinculado a un castigo y es conocido como tal por los hombres. Las fechorías cometidas en secreto no son pecados. El hermano Tomás Campanella se autoproclamó escogido por Dios para predicar la nueva ley y acabar con los abusos en la santa Iglesia de Dios, sobre todo los cometidos por los prelados. El hermano Campanella quiere discutir con el Romano Pontífice materias de fe y persuadirle para que se someta en virtud de los milagros que él ha hecho. El hermano Tomás Campanella se cree invulnerable. Ningún arma puede alcanzarle»[10].

En el juicio de Nápoles, celebrado tras su detención el 6 de septiembre, Campanella fue acusado a la vez de herejía y de insurrección, y confesó bajo tortura. (El informe incluye meticulosamente los aullidos expresados en dialecto calabrés, así como otras maldiciones comunes en el pueblo en que naciera.) Para librarse de la pena de muerte, fingió estar loco[11], o al menos eso se supone, postura que mantuvo las treinta y seis horas que duró el interrogatorio implacable. El proceso concluyó en 1602 con una sentencia de cadena perpetua pronunciada por el Santo Oficio. Resulta difícil comprender por qué no se deshicieron de él en esta ocasión. Tal vez los dos rivales en liza, el Santo Oficio y el virey de España, ambos igualmente interesados en castigar al reo, se contrarrestaron mutuamente. Es raro que se aceptara como demencia real lo que no fue quizá sino puro teatro, sobre todo si se tiene en cuenta que este tipo de simulación era el pan nuestro de cada día y que había compendios y manuales especialmente redactados para prevenir a los inquisidores de este tipo de conductas ante el posible castigo[12]. Pero, al parecer, Campanella lo hizo bastante bien, repitiendo sin duda en la celda los mismos tics nerviosos que fingiera en los interrogatorios para no perder facultades en su fingimiento. No obstante, cuando el fiscal del virey colocó informadores en las celdas adyacentes a las de Campanella, parece que estuvo conversando cuerdamente con uno de ellos. Hablaron en latín, y, si esta información es exacta, se pueden formular fundadas dudas sobre su pretendida locura, aunque también es posible que se tratara de momentos de lucidez esporádicos. Tampoco podemos confiar demasiado en el propio testimonio de Campanella ya que no dejó de modificar el relato de sus persecuciones.

Durante los veintisiete años que duró el confinamiento de Campanella en los calabozos de Nápoles, de 1599 a 1626, se sucedieron los malos tratos a un tratamiento normal de prisión. Durante largos períodos se le

---

[10] AMABILE, *Campanella*, III, 195-196, doc. 269, «Atti institutivi del processo co' capi d'accusa», 1 de sept. de 1599.

[11] En el registro oficial se lee: «finxit non intelligere, et extra mentem esse». AMABILE, *Campanella*, II, 263, doc. 312, «Esame del Campanella, che si mostra pazzo», 17 de mayo de 1600.

[12] Cf. Nicolaus EYMERICUS, *Le Manuel des inquisiteurs*, trad. y ed. de Louis Sala-Molins (París, 1973), traducción de las ediciones romanas de 1585 y 1587.

tuvo encadenado en una celda de castigo y casi se le redujo a la muerte por inanición. En un manuscrito de introducción a su *Atheismus Triumphatus*, dice haber pasado por cincuenta celdas diferentes y haber sido torturado siete veces[13]. Pero, con el paso del tiempo y con las noticias que había de que su locura había desaparecido, se le permitió tener libros, recibir cartas y entrevistarse con gente del exterior. Los sufrimientos físicos habían aumentado todavía más su habitual astucia; tampoco le quitaron de la cabeza sus sueños mesiánicos. Sucesivos gobernadores españoles de su prisión –acabó pasando a la custodia seglar– conversaron con él para su distracción personal. En repetidas súplicas para su liberación, Campanella repasó la historia de su vida, retocando el retrato según la ocasión. Fue puesto en libertad en Nápoles el 23 de mayo de 1626 gracias a la intervención del papa Urbano VIII sólo para volver a ser encarcelado en Roma. El 11 de enero de 1629 se le soltó de nuevo, pero su vida se hallaba en peligro a causa de los rumores sobre su participación en un complot, al parecer maquinado por su discípulo Pignatelli, por lo que tuvo que buscar refugio en un monasterio de Frascati. Por fin, en 1634, con el consejo y la complicidad del papa, escapó de Italia y con la ayuda del embajador francés logró entrar clandestinamente en Francia[14].

Durante su encarcelamiento tras el fracaso de Calabria, Campanella acabó la versión italiana de *La ciudad del sol* (1602). En todos los años que le quedaron hasta su muerte, Campanella siguió trabajando en la confección de una utopía a escala universal a través de los mecanismos políticos más impensables. Aunque Bruno aparece raramente mencionado por Campanella en sus escritos, su destino fue curiosamente muy parecido al de su predecesor.

Campanella se inspiró en las mismas fuentes herméticas que Bruno, si bien la naturaleza cristiana de su utopía es menos discutible. Si Bacon se había considerado el heraldo de la nueva ciencia, Campanella, jugando con su nombre, pensó que a él le había tocado presidir su triunfo desde el «campanile»; sus libros publicados en la década de 1630 llevan en la portada el símbolo de una campana. Su vida es un testimonio ante el poder

---

[13] Naturalmente esto no apareció en la edición impresa en Roma en 1631, *Ad Divum Petrum, Apostolorum Principem, Triunphantem. Atheismus Triunphatus, Seu Reductio ad Religionem per Scientiarum Veritates, F. Thomae Campanellae... Contra Antichristianismum Achitophellisticum. Sexti Tomi Pars Prima...* (Roma, 1631). En el prólogo a la traducción inglesa del *De Monarchia Hispanica Discursus*, el francés Jacques Gaffarel describe a Campanella «con las pantorrillas completamente cubiertas de cardenales, y con el trasero en carne viva, pues le habían arrancado la carne con tenazas para hacerle confesar los delitos de que se le acusaba». Cf. también CAMPANELLA, *Lettere*, pp. 21-22, Campanella el cardenal Odoardo Farnesio, Nápoles, 30 de agosto de 1606.

[14] Un retrato de Campanella hacia 1630, pintado en Roma por Francesco Cozza (actualmente en el Palazzo Caetani di Sermoneta en Roma), aparece enfrente de la página 16 de la obra de Campanella *Monarchia Messiae, con due Discorsi della libertà e della felice suggezione allo Stato ecclesiastico*, un facsímile de la edición de 1633 con un texto crítico de los Discorsi, ed. Luigi Firpo (Turín, 1960).

establecido de cómo se puede mantener una idea, y la médula que la alimenta, por encima de las agonías físicas y espirituales. Fascinó a la vez a sus seguidores y a sus perseguidores. Pero hacia el final de su vida, aunque fue recibido por el rey de Francia y Richelieu, Descartes y otros eruditos franceses lo trataron como un trasto viejo, una triste reliquia de otra época y de otro mundo[15].

CONVERSO O SIMULADOR

Tras su captura por los españoles durante la conspiración calabresa, el prisionero Campanella se mostró al principio desafiante. Por último, el contenido y tono de sus obras empezaron a modificarse, y así, el rebelde de 1599 pareció convertirse en un dócil defensor de la ortodoxia católica y de la supremacía papal. ¿Se debió este cambio a un deseo exclusivo de acabar con sus sufrimientos y persecuciones? ¿Fue simplemente una apariencia mientras su verdadera fe seguía siendo la misma, es decir, fue una duplicidad practicada sistemáticamente durante casi cuatro décadas? ¿O fue quizá un maquiavelismo frailuno, una astucia para atraer a los hombres de manera indirecta a su sistema? ¿O, por el contrario, se da una coherencia moral entre su primera posición y la última, un proceso de crecimiento y maduración de las ideas y no un *volte-face*? Durante más de un siglo, estas cuestiones no han dejado de intrigar a los estudiosos, confrontados con una filosofía que se hace cada vez más difícil de descifrar con la publicación de manuscritos adicionales de un lote inicial de más de cien. Como con tantas figuras del pasado en Italia, la clasificación en clericales y anticlericales no soluciona prácticamente nada, además de que envenena los ánimos.

Las vidas y obras de los hombres no se pueden substraer a las vicisitudes de la fortuna en el transcurso del tiempo. Pero pocos han sido los autores que se hayan leído desde tantísimas perspectivas diferentes, como es el caso de Campanella[16]. Los escritores ingleses del siglo XVIII se referían a él con el nombre de «segundo Maquiavelo», y un historiador tan reciente como Friedrich Meinecke le dedica un capítulo en la historia de la idea de la *Staatsraison*. Campanella ha hecho poco ruido en la historia de la filosofía; Hegel no le ha concedido más de ocho páginas, menos que a Bruno. Sin embargo, en pleno siglo XVII un grupo de profesores y ministros luteranos de la Renania se sintieron atraídos por sus obras, y así

---

[15] Descartes conoció a fondo las obras de Campanella, quien le fue presentado en la década de 1620 por Tobías Adami. En carta a Constantin Huygens de marzo de 1638, se refiere a ellas con desprecio, diciendo que no había dejado ninguna huella en su memoria. Por otra parte, rechazará sin más explicaciones el ofrecimiento de Marsene de mandarle la edición de 1638 de la *Philosophiae Rationalis et Realis Partes V*. DESCARTES, *Oeuvres*, ed. C. E. Adam y Paul Tannery, nueva edic., II (París, 1969), 48 y 436.

[16] Cf. Gisela BOCK, «Bemerkungen zur neueren Campanella-Forschung». *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 51 (1971), 390-421.

se convirtió en una de las más importantes fuentes de las doctrinas pansóficas en el mundo germano. Actualmente, los estudiosos europeos y americanos asocian su nombre con su utopía *La ciudad del sol.*

Pocos eruditos fuera de Italia han ahondado en sus tratados políticos, filosóficos y teológicos o leído sus obras poéticas. Y, sin embargo, el nombre de Campanella se puede ver en los lugares más insospechados. En la plaza roja de Moscú se halla inscrito su nombre en un obelisco, al lado de los padres de la revolución rusa. Giovanni di Napoli, cuyo libro es una de las obras sintetizadoras más recientes sobre Campanella, ha proclamado cándidamente su intención de devolver a la iglesia católica lo que en realidad le pertenece con justicia[17]: sin duda fue Campanella un innovador, pero en ningún caso fue un hereje. Luigi Amabile, un profesor de anatomía patológica del siglo XIX, se recorrió todos los archivos de la Iglesia y de todos los países más grandes de Europa en busca de más luz sobre Campanella, siendo sus cinco amplios volúmenes de textos y comentarios biográficos un buen reto para el más intrépido investigador. Amabile fue el primero en examinar los archivos del Santo Oficio cuando éstos se abrieron temporalmente en la década de 1880, y sus conclusiones ofrecen pocas dudas al respecto: Campanella desempeñó un papel primordial en la conspiración contra la monarquía española, siendo sus ideas claramente heréticas. Fue un anticlerical, un patriota, un luchador por la libertad y un heraldo de la nueva ciencia. Su locura fue fingida, con la esperanza de escapar de los inquisidores y poder proseguir de este modo su lucha por sus principios heterodoxos. Todo lo que escribió o dijo después de ser torturado fue un intento deliberado de despistar a sus perseguidores. Amabile creó así un Campanella que, una vez preso, actuó de manera «continuamente simulada» por amor de su provincia natal y del mundo entero[18]. La ciudad del sol era el género de sociedad que Campanella quería ver implantado en todos sitios.

Ni Amabile ni Di Napoli ni sus seguidores pensaron en una posible ambivalencia en la misión del profeta, lo que se podría llamar con la expresión de «complejo de Jonás»[19]. Los académicos racionalistas de la década de 1880 tenían que tomar posiciones claras y definitivas, trazando líneas de demarcación bien precisas. Campanella o bien había fingido su

---

[17] Giovanni DI NAPOLI, *Tommaso Campanella, filosofo della restaurazione catolica* (Padua, 1947), p. vii. Romano AMERIO es el mejor representante de la posición que desarrolló Campanella desde su naturalismo juvenil hasta su postura religiosa más tradicional: «Il problema esegetico fondamentale del pensiero campanelliano», *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 31 (1939), 368-387.

[18] AMABILE da cuenta de la confesión de Campanella de su locura simulada y del motivo de ello en un «Appendix ad Amicum pro Apologia» (*Campanella*, III, 188 y 189, doc. 268): «Falsitates et doli praevaluerunt ob Martialem Cometam in domo Mercuri carceres, aut ob *quadratum* aspectum *Martis* et *Saturni* post terremotus, et nos dolis collusimus, et mendaciis ad vitam servandam».

[19] Se puede encontrar una reseña de la controversia académica sobre la interpretación de la postura religiosa de Campanella en la obra de Nicolai BADALONI *Tommaso Campanella* (Milán, 1965), pp. 7-35.

locura o no la había fingido; *La ciudad del sol* era una fantasía intrascendente o, por el contrario, era todo un programa de acción a llevarse a cabo en el futuro inmediato; sus opiniones profundas eran un manifiesto naturalista o una renacida teocracia papal universal. Que los grandes obsesos utópicos tienen momentos de angustia y vacilación; que la fe en los principios podía ir acompañada de una cierta fluidez en sus mecanismos operativos; que el histérico que decide una cosa no deja por ello de sufrir; que bajo la tortura se borran las líneas de demarcación entre el héroe, el traidor y el simulador –todas estas proposiciones eran inaceptables para estos señores cultos–. ¿En qué creyó Campanella, en una sabiduría primordial al modo teista, en la verdad de Hermes Trimegisto tal como se reveló en el Renacimiento, simplemente en Jesucristo? ¿O fue más bien un proveedor de sistemas, un nuevo doctor angélico de la Iglesia, como ese otro doctor de Aquino cuyo nombre adoptara al hacerse monje dominico? Si la rígida división académica entre clericales y anticlericales ofusca más que ilumina, la imagen que de sí mismo da Campanella en sus poesías y cartas es mucho más fácil de captar. La megalomanía triunfó sobre el anonadamiento. Era cual Prometeo atado a la roca del Cáucaso; era el Campanella *(campanile)* que convocaba a los hombres a beber de la leche materna; era el Colón de quien todos se habían burlado cuando él les anunciara haber descubierto un nuevo mundo; era el nuevo mesías, en la misma línea del galileo. Su proceso había tenido lugar cuando sólo contaba treinta y dos años.

Algunos estudiosos han descubierto un corte importante en la vida de Campanella hacia el año 1606, cuando empezó a desesperarse de su vida de cautivo. Al período siguiente pertenece su aparente reconversión al catolicismo ortodoxo (bajo la dirección de su confesor Berillo)[20] y su abandono de las famosas ideas que habían ido unidas a su nombre. Como la mayoría de sus obras compuestas durante la década de 1590 habían sido robadas, perdidas o confiscadas por el Santo Oficio, tuvo que recomponerlas durante el cuarto de siglo en que estuvo preso. Que a pesar de su prodigiosa memoria fueran modificados estos escritos en el curso de su nueva redacción es una conclusión plausible, pero sigue en pie el problema de saber en qué grado fueron deliberadamente modificados como consecuencia de las nuevas circunstancias y cuáles fueron las partes compuestas de nuevo con la finalidad principal de congraciarse con los españoles y con el papado, para poder así asegurarse la liberación que le permitiría dedicarse sin trabas a su misión. Las pruebas que puede haber al respecto son harto ambiguas. Así, restos de su visión juvenil se hallan entremezclados con el contexto político. Campanella podía adoptar prácticamente cualquier posición y defenderla con consumada habilidad dia-

[20] Cf. «Canzone a Berillo (Basilio Berillari) di pentimento desideroso di confessione...», en *Scritti Scelti di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, ed. Luigi Firpo (Turín, Unione tip-editrice torinese, 1949), p. 377: «Io mi credevo tener in mano, non seguitando Dio, ma l'argute ragion del senno mio...».

léctica, basándose además en citas sacadas de los más venerables Padres de la Iglesia –prueba de ello son los rebuscados razonamientos con los que defendió el trato con las mujeres (en la vida normal, no en la cama) y sus demostraciones de que las más respetables autoridades de la iglesia habían atacado la propiedad y propuesto la comunidad–.

Al iniciarse el nuevo siglo, Campanella se hallaba empeñado más en salvar la piel que en defender argumentos intelectuales. La mitad de sus años de prisión los pasó confeccionando frases eficaces para lograr convencer a sus influyentes auditores –el inquisidor, el emperador, el virey español, el papa, algún visitante extranjero que pudiera intervenir en su ayuda–. Con el tiempo se fue limando así su talante exaltado y arrogante. Las ideas que proclamara antaño con toda su furia quedaron algo modificadas, como sin aristas. Era incluso capaz de rebajarse y mendigar. Sin duda que había cambiado de opinión en cuanto a la inminencia de la gran transformación. En 1599 se hallaba aún en la mejor línea de la tradición milenarista activa: el fin estaba próximo y él no hacía sino acelerar su llegada. Pero, en el transcurso de sus años de cárcel, adquirió una nueva valoración del poder que le había hecho sufrir tanto y que había lacerado su carne. Sus propósitos sobre una «mutación» inmediata de la naturaleza de las cosas, que habían cautivado a sus partidarios durante la conspiración calabresa –un tal Giovanni Battista Vilae testificó ante la Inquisición que Campanella había asegurado que los signos del año 1600 anunciaban la llegada de una «nueva ley» y el retorno de cada hombre a su «libertà naturale»–, dieron paso a visiones sobre la resurrección y el reino de Cristo mucho menos precisas en cuanto a sus fechas. Los manuscritos de la segunda década del siglo XVII repudiaron forzosamente el libertinaje de las herejías de Berhard y de los que pretendían quitarse de encima los mandamientos de la ley de Dios. Campanella predicó la obediencia a los cánones de la Iglesia.

En el transcurso de los primeros interrogatorios que siguieron al complot de Calabria, Campanella había sostenido que su proyecto de una república dependía de otros acontecimientos políticos. Su sentido profético le había enseñado que estaba a punto de producirse una conmoción religioso-política de grandes proporciones, probablemente el triunfo del anticristo justo antes de la victoria de Cristo. Había signos indicadores de que los turcos, que no dejaban de hacer incursiones con éxito a lo largo de la costa calabresa, harían un desembarco para conquistar el país por la fuerza. En esta eventualidad los fieles, siguiendo el ejemplo de los antiguos venecianos, de los cristianos durante la invasión sarracena de España, huirían a una isla donde encontrarían refugio en una montaña inexpugnable. La república del sol de Campanella estaba destinada a ser el reducto de los refugiados cristianos si los españoles eran derrotados y los turcos triunfaban, y desde esa fortaleza emprenderían los ciudadanos la reconquista. El se había limitado a idear un medio de escape en caso de que se hubieran cumplido las profecías para el año 1600. Afortunadamente no se habían cumplido, pero, en cualquier caso, él era inocente

pues no había hecho ninguna predicción él mismo; había sido simplemente inducido a error por Daniel, Joaquín, santa Brígida y otros[21].

En cuanto a la acusación de que había tratado de unirse a los turcos en contra del rey español, incluso Maurizio di Rinauldi, el filibustero del lugar, había declarado en su confesión última antes de ser ejecutado por su participación en la sublevación, que Campanella no había tenido nada que ver con la negociación con la flotilla de Cicala, el comandante turco. Si sus acusadores leían sus obras escritas en la década de 1590, arguyó Campanella en su apología, se percatarían de que nunca había dejado de favorecer a los españoles en cuanto salvadores de la cristiandad del yugo de los infieles, y de ver en su monarquía universal el preludio del señorío espiritual del papado sobre el mundo entero[22].

Fra Dionysio y fra Pietro eran sus leales amigos; los monjes que habían declarado en contra de él eran unos miserables falsos testigos. Maurizio y Contestabile eran unos bandidos. Se había entrevistado con ellos sólo con el fin de establecer la paz entre facciones locales en pugna, y en cierta ocasión incluso le habían amenazado de muerte. Era cierto que había propugnado el advenimiento de una república, pero como se trataba tan sólo de un plan provisional en caso de que los españoles fueran derrotados, él no merecía ni mucho menos la pena capital. Además, él era un monje y como tal no estaba sujeto a la autoridad civil. Sus interrogadores esperaban ganarse la gracia del rey declarándole convicto y sus acusadores no eran sino mentirosos que llevaban una vida depravada.

La red secreta de informadores contaba quién se había chafado ante la tortura, quién había hablado, quién se había retractado. Campanella compuso sonetos de amor a los que se habían callado y envileció a los chivatos. Pero luego él mismo no pudo ya más y confesó sus proyectos de fundar una república, aunque luego dijo que era mentira. Hubo momentos en que sintió vergüenza ante su incapacidad de aguante, a la vez que intentaba justificar todo su contradictorio comportamiento. Con los años fueron muriendo los testigos, traspapelándose o destruyéndose los documentos, y así los montones de pruebas testimoniales quedaron relegados en el olvido hasta el siglo XIX. El 6 de julio de 1638 Campanella escribió a Fernando II de Medici: «La edad futura nos juzgará porque el presente siempre crucifica a sus bienhechores; así resucitaremos al tercer día o al tercer siglo»[23].

La ciudad del sol

Para algunos estudiosos la primera versión manuscrita italiana de la *Città del Sole*, un diálogo entre un caballero de la orden de los hospitala-

[21] CAMPANELLA, *Lettere*, p. 76. Campanella a Felipe III de España, Nápoles, abril (?) de 1607.

[22] *Ibid.*, p. 77.

[23] CAMPANELLA, *Lettere*, p. 389. Campanella a Ferdinando de' Medici, París, 6 de julio de 1638.

rios de Jerusalén y un capitán de navio genovés recién regresado a Taprobana (antiguo nombre de Ceilán o Sumatra), sigue siendo la expresión más auténtica del pensamiento de Campanella. Las ediciones en latín de Francfort (1623) y Paris (1537), publicadas en vida del autor, asi como el texto póstumo de Utrecht (1643), junto a tantos otros manuscritos, presentan alternativas de interés a los estudiosos de las desviaciones posibles de Campanella, aunque el núcleo de su pensamiento es el mismo[24]. Esta obra es sin duda alguna la más sucinta de todas y se ha convertido en la marca de su identidad en la cultura occidental, estableciendo un modelo de utopia a docenas de imitadores. La revuelta de Calabria había sido descrita por los informadores de la Inquisición napolitana como el intento de Campanella de crear un Estado en el que gobernaran los filósofos, además de él mismo. Aunque en algún punto había tratado de relacionar su acción con el milenarismo de Joaquín de Fiore y de otros profetas, después emergió un modelo cuasi racional en la universalización de un levantamiento, que, fase tras fase, pasaría de la sola Calabria al reino de Nápoles, para extenderse por todo el Mediterráneo y después por el mundo entero. La ciudad del sol era un modelo *in petto* para toda la tierra.

A través de las opiniones del marinero genovés, una pálida reencarnación del Hitlodeu de Moro, Campanella nos presenta una ciudad regida por una sola persona llamada Sole, o el Metafísico, que acapara todo el poder, todo el saber y todo el amor. Bajo su mando se hallan tres ayudantes, Pon, Sin y Mor, o Potestà, Sapienza y Amore, cada uno de los cuales representa una de las tres jurisdicciones en que se halla dividida la ciudad. Asi, Sapienza tiene por cometido la supervisión de todas las ciencias y de los doctores y enseñantes de las artes liberales y mecánicas. Bajo su dirección están tantos funcionarios cuantas *scienze* existen, si bien no se sabe muy bien por sus títulos qué áreas del saber se cubren. Hay un Astrólogo, un Cosmógrafo, un Geómetra, un Loico, un Retórico, un Grammatico, un Médico, un Físico, un Politico y un Morale. Estas categorías parecen bastante tradicionales, con muy pocas innovaciones. Lo que es nuevo es el papel que juega el saber científico en la administración de la sociedad. La ciencia ocupa un tercio del personal directivo del Estado. A través de estos supervisores se transmite información vital sobre la eugenesia a la importante rama del gobierno que se ocupa de la regulación de la actividad sexual. Más aún, Sapienza no permite que el saber prolifere al tuntún; hay que incorporarlo en un sólo libro, que se leerá al pueblo como se hacía en la utopia pitagórica de los científicos-gobernantes. Este precedente era connatural a un hijo de Stilo, ciudad de la antigua Magna Grecia, altamente consciente de su cultura precristiana y prerromana.

---

[24] La primera edición apareció en Francfort en 1623. Existe una reciente traducción francesa, *La cité du soleil*, de Arnaud Tripet, con notas de Luigi Firpo, Ginebra, 1972. Las ediciones modernas tienden a basarse en la Biblioteca Governativa de Lucca, Ms 2618. Para las ediciones italianas de *La ciudad del sol*, cf. Norberto Bobbio (Turín, 1942), y *Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, ed. Augusto Guzzo y Romano Amerio (Milán, 1956), pp. 1074-1116, *La Città del sole, dialogo poetico*.

No sólo era imaginativo el intento de popularizar el saber científico, sino también la manera de hacerlo. El conocimiento científico se llevó a las pinturas que aparecían a ambos lados de todos los muros concéntricos de la ciudad circular, y en las bóvedas de los templos centrales, donde estaba dibujada la esfera con sus diferentes constelaciones a la manera tradicional. Esta concepción correspondía a la importancia especial que daba Campanella a lo visual y a las ilustraciones concretas como medios superiores de la comunicación, en contraste con la verbalización abstracta de los escolásticos y aristotélicos. El mundo visto en imágenes parecía más real que el mundo descrito con palabras -fue ésta una de las nociones de Campanella que, más de trescientos años después de la composición de *La ciudad del sol*, tendría curiosas repercusiones en la Rusia soviética-. Gorki había leído la utopía en Italia y hablado sobre ella con Lunacharsky y Lenin, y el breve pasaje sobre el pintar la ciencia en las paredes inspiraría los dictámenes oficiales sobre el arte socialista y realista. No hay que achacar sólo a esto la congelación de la expresión artística en la Unión soviética; de cualquier modo, el influjo de Campanella fue siempre reconocido a nivel oficial.

En *La ciudad del sol*, las ilustraciones de los siete anillos de murallas son una manera de presentar tanto la unidad como la división del conocimiento como tal. Las anotaciones que identifican a cada pintura se limitan a unas escasas palabras explicativas. La misma ciudad se convierte en un libro de conocimiento total, dispuesto en un orden preestablecido, de manera muy parecida a los ciclos de frescos en una iglesia cristiana -sólo que los hechos de ciencia han substituido a los eventos de la historia sagrada-. Sobre el muro exterior de la iglesia solar, sita en una colina en el centro de la ciudad, se hallan pintados los astros con sus respectivas denominaciones. En el techo del templo están colgadas siete lámparas de oro, con los nombres de los siete planetas, ardiendo sin cesar. (Algunos comentadores recientes las conciben como elementos protectores astrológicos de carácter hermético, si bien la edición de 1643 destacaba su paralelismo con la descripción bíblica del Templo.) Las murallas concéntricas de la ciudad exhiben figuras matemáticas, más numerosas que las invenciones de Euclides y Arquímedes, a la vez que sus importantes enunciados respectivos; un mapa de todo el mundo con una lista de todas sus provincias, sus ritos, costumbres, leyes, y con el alfabeto solar yuxtapuesto a los alfabetos dialectales; una colección de metales, toda suerte de vinos y licores, junto a numerosas garrafas llenas de medicina que curan «casi» todas las enfermedades; varias especies de yerbas y árboles, con sus virtudes y la correspondencia de sus naturalezas con los astros, los metales y las partes del cuerpo humano, más alguna información sobre el modo de empleo de las medicinas. (La doctrina de Paracelso quedaba incorporada como ciencia de una manera que no habría gustado a Bacon, pero que no era ajena a la química médica de los utópicos cristianos del área del Rin que aceptaban a Campanella.) Luego venían criaturas marinas, animales y reptiles, así como animales más perfectos de los que los

europeos no tenían la mínima idea. El interior del sexto anillo presenta las artes mecánicas y sus respectivos inventores, mientras que el exterior está cubierto de retratos de legisladores y personalidades religiosas, junto a Alejandro, César y otros héroes, «con los que no saben prácticamente qué hacer». Cristo y los doce apóstoles aparecen pintados en un lugar especial, donde son honrados *supra homines*. Cuando el almirante genovés –su rango cambia según los diferentes manuscritos y textos– pregunta a los solarianos cómo han llegado al conocimiento de las figuras históricas de Europa, contestan con unas palabras que se parecen mucho a las que emplean los ancianos de Bacon a propósito de Bensalén: disponen de embajadores clandestinos en todos los países, desde los que envían cumplida información. Como consecuencia de este despliegue pictórico, los niños aprenden mientras juegan todas las ciencias antes de cumplir los diez años.

No se descarta la posibilidad de que Bacon viera la edición de Francfort (1623) de *La ciudad del sol*, pues no se sabe a ciencia cierta cuándo se puso a trabajar por última vez sobre su *Nueva Atlántida*. Andreae y sus amigos tuvieron conocimiento probablemente de la obra de Campanella antes de la publicación de *Cristianápolis* (1619)[25] y de *La ciudad del sol*, pues Wense quiso en cierta ocasión llamar a su fraternidad cristiana «civitas solaris», el nombre que Campanella empleó en su versión latina. Toda la problemática de la prioridad de las obras es bastante trivial ya que los tres prototipos de utopía del siglo XVII difieren radicalmente entre ellos en casi todos los aspectos institucionales exteriores. Lo que tienen en común las utopías de Bacon, Campanella y Andreae es la prominencia dada a la ciencia física y a los hombres de ciencia como espíritu vivificador de la nueva sociedad, hito conceptual de gran trascendencia en la cultura occidental[26].

El escándalo de la utopia de Campanella no lo produjo su veneración de la ciencia, sino su abolición de la familia y de la propiedad privada. Tres décadas después de su composición, Campanella seguía defendiendo todavía su concepción en el sentido de una república filosófica ideal según la ley de la naturaleza. En *La ciudad del sol*, los afectos no se ponen en las cosas poseídas sino en la *patria*. Los solarianos tienen un amor tan grande a su país que supera incluso el de los antiguos romanos. Medio siglo antes, en una utopía italiana más jocosa, Doni había ensalzado las ventajas de la libertad respecto a las ataduras y afectos personales dentro de un orden comunal. Pero, mientras que Doni hablaba mitad en broma y mitad en serio, Campanella era terriblemente serio. En un inciso había dejado entender que los sacerdotes y frailes cristianos serían mucho más caritativos y santos si se hallaran desligados de las relaciones parentales y

[25] Cf. *Prodromus Philosophiae Instaurandae. Id Est.. Dissertationis de Natura Rerum Compendium Secundum Vera Principia, ex Scriptis Thomae Campanellae praemissum. Cum Praefatione ad Philosophos Germaniae*, ed. Tobías Adami (Francfort, 1617). En la pág. 25 aparece un soneto de Campanella a Adami.

[26] Cf. la *Apologia pro Galileo, Mathematico Fiorentino*, de CAMPANELLA.

de los deseos de progresar en el escalafón de las dignidades. Aparte del inmenso amor al país, la amistad era el nexo que mantenía unida a la sociedad solariana, sentimiento que se ponía particularmente a prueba en caso de guerra, de enfermedad o a la hora de emprender un trabajo científico. Allí donde reinaba el amor recíproco no se conocía el «amor propio». Campanella insistió más que Moro en comunicar esta especie de sentimiento como cimiento de la sociedad[27]. En contestación a la opinión del caballero hospitalario de que nadie querría trabajar y que todos esperarían que sus vecinos lo hicieran en su lugar –razonamiento muy corriente en la historia del pensamiento antiutópico–, el marinero asegura que el amor al país suministra la suficiente motivación.

El fundamental principio organizativo de los solarianos es la monarquía, y su Metafísico está constantemente informado de todo lo que pasa. Cuando conversan los cuatro jefes que se reparten el poder espiritual y temporal, el Metafísico siempre tiene la última palabra. Se decide quiénes serán los funcionarios entre los niños, que se cree encarnan las virtudes de la liberalidad, magnanimidad, castidad, gratitud y piedad. Por debajo de Sole, el resto del orden es jerárquico: él tiene tres subordinados, cada uno de los cuales tiene otros tres, cada uno de los cuales tiene a su vez otros tres, y así hasta el número de cuarenta, cifra ésta que tiene una tradición casi tan venerable como los treinta y seis ancianos de Bacon. Todos, a excepción de los cuatro que están en la cúspide del poder, son elegidos; estos dirigentes máximos permanecen en el poder hasta que alguien con más conocimientos hace su aparición, y entonces ellos renuncian a su cargo voluntariamente. Cada persona es valorada por el superior de cada departamento, y los castigos pueden incluir el exilio, la muerte, el ojo por ojo, la prohibición de la mesa común, o la privación del derecho a hablar a las mujeres. Nuestro recluso en los castillos fortificados de Nápoles no admite ninguna prisión en la ciudad del sol.

El sistema educativo es la clave de la longevidad de la ciudad ideal. Los ancianos enseñan a leer a los niños mientras éstos juegan junto a las murallas, y empiezan a reconocer sus especiales inclinaciones visitando con ellos las tiendas de los artesanos. Bacon había sido algo vago sobre la manera de preparar a los novicios de la Casa de Salomón; por su parte, Campanella y los educadores europeos de la pansofía destacaron la importancia de identificar la vocación especial de cada individuo en el momento más temprano posible de su existencia. Existía la idea general entre los luteranos y los moravos partidarios de Campanella en el sentido de que en cada niño había una chispa divina que se correspondía con un aspecto ínfimo de la divinidad que se hallaba en todas las criaturas y cosas. La educación significaba desarrollar hasta el máximo el conocimien-

[27] En un prólogo sin paginar a su edición de la obra de CAMPANELLA *Realis Philosophiae Epilogisticae Partes Quattuor, Hoc Est, De Rerum Natura, Hominum Moribus, Politica (Cui Civitas Solis Iuncta Est) et Oeconomica, cum Adnotationibus Physiologicis* (Francfort, 1623). Tobías Adami eleva *La ciudad del sol* por encima de los estados ideales de Platón y Moro.

to particular del que era capaz cada ser humano. En la ciudad del sol se vigilan constantemente las inclinaciones morales para tener en jaque las tentaciones del diablo que pueden asaltar al niño, el cual, aunque nacido con capacidad para pecar, puede ser desviado del mal mediante una buena vigilancia. Todos los solarianos poseen a la vez una buena educación general y un campo especial de competencias. Atribuyen el desarrollo de sus agudas inteligencias a la excelencia de sus métodos pedagógicos: los niños solarianos aprenden más en un año que los europeos en diez o quince.

A partir de los siete años, los solarianos pasan cuatro horas por día estudiando las ciencias naturales, actividad que alternan con los ejercicios físicos. Existe un sano espíritu de competición entre los jóvenes en sus disputas, porque tanto en la adquisición de las ciencias como en el conocimiento mecánico se reconoce siempre a un *capo* (cabeza) que sobresale por encima de los demás –como se ve, pese a su insistencia en el amor fraterno, Campanella no elimina la *concorrenza* (rivalidad)–. Lo mismo rige para los que trabajan en los campos, donde los que destacan reciben los honores propios de los nobles. Uno de los elementos principales en el sistema de igualdad solariano estriba en la revisión del mismísimo concepto de *nobilità*. Nosotros, dice el almirante genovés, consideramos a los trabajadores ignobles y a los ociosos nobles, orden invertido en la ciudad del sol, donde el trabajo está rehabilitado. En la tradición católica del Renacimiento italiano –desde Alberti hasta Bruno y Campanella, pasando por Agostini y Doni–, el trabajo no necesita toda la elaboración de la ética protestante para ser justificado. El trabajo estaba purificado de su estigma y todo el mundo trabajaba. En una rara alusión a las condiciones contemporáneas, Campanella contrasta el respeto al trabajo de los solarianos con la vida de Nápoles, donde solamente 50.000 de los 300.000 habitantes en edad de trabajar están ocupados en una tarea productiva, mientras que el resto o bien yace en la más absoluta pobreza o bien lleva una vida de lujo escandaloso. Campanella aprovecha de paso para mejorar las condiciones de vida de los trabajadores con relación a Moro, reduciendo la duración de las horas de trabajo a cuatro. Los solarianos tienen la costumbre de contrastar su afortunada condición igualitaria con el miserable espectáculo de otras sociedades, donde los extremos de la pobreza y la riqueza corrompen a todos: los pobres son viciosos, maliciosos, canallas, cobardes, falsos testigos, al mismo tiempo que los ricos son insolentes, arrogantes, ignorantes, traicioneros y pretenciosos respecto a los que no lo son. La *communità* solariana consigue que todos sean a la vez ricos y pobres, ricos porque tienen todo lo necesario, pobres porque no son dados a acumular los bienes. Ningún ser humano es inútil a la sociedad. Los solarianos entrados en edad provecta asesoran a los jóvenes; incluso un hombre que sólo tuviera un miembro hábil puede ser de utilidad pública, espiando por ejemplo al servicio de la república. El trabajo más duro suele merecer el mayor honor, si bien las artes mecánicas no se valoran igual que las especulativas, cuyos más destacados practicantes son consagrados sacerdotes.

El Metafísico, o Sole, es el epítome de todo tipo de saber, histórico, mecánico, matemático, físico y astrológico –en una palabra, «tutte le scienze»–. La única limitación posible a esta omnisciencia está en el área de las lenguas: Sole puede recurrir a la ayuda de un intérprete. Ante todo, Sole tiene que ser un metafísico y teólogo consumado, que entienda perfectamente las gradaciones del ser y las correspondencias entre las cosas celestes, terrestres y marinas. También tiene que estar muy versado en profecías y astrología. Así pues, el director de la ciudad del sol es más que un anciano de los que habitan en la Casa de Salomón de Bacon. La marcadamente teocrática figura del Sole no puede tener menos de treinta y cinco años de edad, manteniéndose en su función mientras no haya nadie que le supere en saber. El hospitalario interrumpe en este punto el monólogo para expresar su duda de que pueda existir alguna persona tan erudita y para manifestar que alguien tan preocupado por las ciencias probablemente no sabrá gobernar bien. El genovés ya había suscitado esta objeción a los solarianos, quienes en respuesta contrastaron las soberbias capacidades de su Sole, filósofo-rey dotado de las tres virtudes de poder, amor y conocimiento, con los monarcas europeos, entre los que prevalecía la norma de que unos hombres, a veces ignorantes, eran obligados a gobernar por tener simplemente una noble cuna o porque así lo querían las facciones dominantes. No tiene mucha importancia lo estricto que sea o deje de ser Sole en su gobierno, ya que una persona que tiene tantos conocimientos no podrá ser en modo alguno cruel, ni malvada ni tiránica.

Por boca de los solarianos Campanella aprovecha una vez más la ocasión para atacar a su *bête noire*, Aristóteles, y la creencia de los europeos de que se conseguía el saber conociendo solamente la retórica y la lógica del estagirita o de algún otro autor por el estilo. El cultivo de una memoria servil convierte al hombre en un ser pasivo; éste dejará de observar las cosas, prestando atención solamente a los libros, y su alma se degradará con estos objetos muertos. Ignorante de cómo rigue Dios el universo, ni entiende los caminos de Dios ni los caminos de la naturaleza. Sole nunca habría podido saber tanto de no haber estado dotado de un ingenio especial y omnicomprensivo, cualidad que le hace también diestro y alerta en materia de gobierno. Todo el que se dedica exclusivamente al cultivo de una ciencia, conocida con un libro, se vuelve rancio y pesado. La rapidez de reflejos de Sole le permite hacerse fácilmente con nuevos conocimientos. Campanella trazó el retrato de un dirigente que era la imagen viviente de su persona, con sus cualidades polivalentes y sus conocimientos universales.

En los elogios de Campanella a la ciudad del sol aparece con especial frecuencia el adjetivo *commune*. Los solarianos duermen desde niños en dormitorios colectivos; por otra parte, se imparten clases en común a los hombres y a las mujeres sobre las artes especulativas y también mecánicas. Las mujeres realizan por regla general labores más ligeras, como las faenas domésticas y la jardinería, mientras que los hombres se encargan

del trabajo más duro. La música es una ocupación típicamente femenina, como también el arte culinario; los niños se encargan, por su parte, de servir la mesa. Los hombres comen de un lado y las mujeres de otro, entretenidos por el sonido de la música o de lecturas interesantes. Los doctores dirigen la dieta de los jóvenes, los ancianos y los enfermos[28]. Pero, a pesar de la importancia dada a la igualdad y a la vida en común, a los superiores se les sirven mejores comidas; ellos suelen ofrecer porciones de las mismas a los que han destacado en las tareas científicas o en ejercicios militares. Los ancianos hacen de supervisores, la disciplina es estricta y no se excluyen los castigos corporales. La limpieza entra dentro del reglamento, y los solarianos cambian sus blancas vestimentas cuatro veces al año, cuando entra el sol en Cáncer, Capricornio, Aries y Libra.

En el curso del proceso educativo se favorece la fraternidad dentro del grupo de jóvenes nacidos bajo la misma constelación. Se cree que sus miembros están relacionados mutuamente en cuanto al temperamento; se visten igual y están unidos por un vínculo especial. Los nombres no los eligen los padres, sino el Metafísico, quien reparte dos apelaciones a los individuos, la primera según su carácter y la segunda según sus habilidades en las artes, en las ciencias y en la guerra. Los nombres atribuidos en memoria de alguna hazaña militar gozan de un aprecio especial.

Cuando al reportero genovés se le pregunta acerca de los celos de los que no son escogidos para ser procreadores, o de la posible frustración de los solarianos en alguna otra de sus ambiciones, contesta que no existe gente mal dispuesta entre ellos y que todo se rige de acuerdo con el bien general, no privado. Los solarianos no necesitan recurrir al engaño de Platón por el que se hace creer a los guardianes que el destino, o la ciega fortuna, determina quién se ha de casar con quién, ya que aquí todos siguen espontánea y voluntariamente la sabiduría de los eugenesistas. Los controles sexuales que Platón impone a una élite se extienden a toda la sociedad. Los solarianos no carecen de nada de lo necesario, es decir, de la comida y el vestido; por lo demás, se contentan con obedecer a sus superiores con aplicación religiosa. Las mujeres no necesitan cosméticos ni otros adornos artificiales. El amor (que no se confunde con el acto sexual) no está prohibido, y los solarianos pueden hablar libremente de sus afectos y escribir versos a las personas amadas.

Siguiendo a Platón, tanto los hombres como las mujeres reciben adiestramiento en el arte de la guerra. La *Città del Sole* es en la práctica una sociedad *unisex*, y en la tradición platónica, los hombres y las mujeres desempeñan las mismas funciones. Sólo hay una ligera diferencia en el traje de guerra: las mujeres llevan la *sopraveste* por debajo de la rodilla y los hombres por encima. No tienen miedo en las batallas porque creen en la inmortalidad del alma. Los ejercicios bélicos son muy frecuentes

[28] En los *De Dictis Christi. Inediti. Theologicorum Liber XXIII*, edic. y trad. al italiano de Romano Amerio (Roma, 1969), p. 213, Campanella propone después la institución de un orden religioso dedicado a la práctica de la medicina.

para evitar que los solarianos se vuelvan cobardes, convirtiéndose así la preparación para la guerra en fuerza unificadora de la sociedad. Las mujeres, que no se suelen aventurar a salir muy lejos de la ciudad, son las que asisten a los hombres. Se hace que los niños se metan en medio de la batalla montados a caballo para que, como *lupicini*, se vayan acostumbrando a la visión de la sangre. La existencia de otros cuatro reinos en la isla, envidiosos de los solarianos, les mantiene en estado de alerta constante. A veces liberan una ciudad sometida a algún tirano, permitiendo al enemigo una breve oportunidad para rendirse voluntariamente antes de ser atacados en regla. Generalmente es Potestà quien toma las decisiones militares, aunque en asuntos de especial importancia busca el consejo de Amore, Sapienza y Sole, y todos los otros, más de veinte, incluidas las mujeres, acuden igualmente a la asamblea extraordinaria. La deserción ante el enemigo se castiga severamente, lo mismo que el coraje mostrado para ayudar a un compañero en peligro es recompensado con generosidad romana. Cuando los solarianos derrotan al enemigo, proceden inmediatamente a la demolición de todas sus murallas, pasando al mismo tiempo a cuchillo a todos sus jefes; todo esto tiene lugar en el espacio de un sólo día. Luego se pasa a firmar la paz. Como se ve, Campanella había leído atentamente a Maquiavelo.

Muchos detalles de la *Città del Sole* están copiados de la *Utopía* de Moro, hecho éste del que se preciaba Campanella. El oro es despreciado en las dos sociedades. Los niños solarianos se ríen al ver a los mercaderes extranjeros marchar contentos con unas cuantas monedas, lo mismo que los niños utopianos se burlaban de los embajadores cargados de cadenas de oro. Los solarianos se cuidan de no contaminarse con las costumbres de los esclavos y los extranjeros. O bien venden a los esclavos capturados en la guerra o bien les asignan un lugar de trabajo fuera de los límites de la ciudad. Los extranjeros reciben comida gratis durante tres días, se les lleva en gira por toda la ciudad acompañados de un guardia solariano y, en el caso en que deseen convertirse en ciudadanos de pleno derecho, son puestos a prueba durante un mes en las afueras de la ciudad y durante otro dentro de la misma. Si son aprobados, se les recibe con una gran ceremonia. Aunque saben que todo el mundo acabará adoptando su manera de vida, los solarianos mantienen contactos con China, Siam, Cochinchina y Calcuta, con el fin de aprovecharse de alguna técnica interesante practicada por ellos y para adelantárseles a cualquier ataque sorpresa.

La ciudad del sol está fundada con los mejores augurios astrológicos, cosa que explica detalladamente el navegante genovés al caballero hospitalario. Su herencia hindú había llevado a los primeros fundadores, originarios de la India, a desechar la carne, pero viendo luego que el consumo de grasa implicaba también la muerte de seres con vida, se convencieron de que los seres ignobles habían sido creados para alimentar a los más nobles. Los solarianos son moderados y no padecen ninguna enfermedad, lo que ellos imputan a los ejercicios físicos que purgan sus malos humo-

res. La sociedad solariana es viva, llena de movimiento, alegre –«giocando, disputando, leggendo, insegnando, caminado, esempre con gaudio»[29]–. «Está prohibido jugar de dinero», escribía el dominico desposeído de todo en los calabozos de la Inquisición.

En el diálogo de la *Città del Sole*, el caballero hospitalario, entusiasmado por la historia de los solarianos y ansioso de saber más sobre ellos, intenta detener al capitán marino con las frases de «más despacio, más despacio», pero éste se precipita, contestándole «non posso, non posso». La impetuosidad del capitán de navío, que no es sino el propio Campanella, fue reprimida con interminables años de soledad, desgracias y torturas. Se había propuesto aguantar todo, triunfo personal al que hace referencia en el texto. Los ciudadanos de la ciudad del sol creen en la absoluta libertad de la voluntad de cada individuo, y, como ejemplo de este poder, le cuentan la historia de un filósofo que había sido torturado terriblemente por sus enemigos durante cuarenta años sin conseguir de él una sola palabra de lo que querían sacarle. Ni siquiera los astros pueden forzar a un hombre a obrar en contra de su voluntad, pues lo más que pueden hacer es ejercer un débil influjo desde lejos.

La utopía de la ciencia de Campanella, situada dentro de un orden comunitario, no fue ni conocida ni apreciada en su patria durante muchos decenios, hallando sus primeros admiradores entre los pansofistas protestantes al norte de los Alpes, quienes hicieron de ella a menudo un uso extraño. En los últimos años de su vida de prisión, Campanella volvió a leer sus obras primeras, interpretándolas a la luz de sus nuevas expectativas. Así, *La ciudad del sol* dejó de ser el programa de acción por un Estado ideal, redactado unos años después de que fracasara la conspiración calabresa, para convertirse –como se ve claramente en la apología de la obra escrita en 1620 y publicada en 1637[30]– en una verdadera profecía, o en una república imaginaria a la manera de Moro. Campanella supo proteger astutamente su original fantasía trasladando su cumplimiento a un tiempo futuro indefinido. Para adelantarse a las refutaciones, repasó todo el corpus de los ataques hecho a las utopías por los antiguos y los modernos, haciendo de abogado del diablo. Puesto que la mejor de las repúblicas, en la que no se conociera fallo alguno, ni había existido jamás ni tampoco existiría en el futuro, ¿por qué molestarse con ella? Aun

---

[29] CAMPANELLA, *La Città del sole e Scelta d'alcune poesia filosofiche*, ed. Adriano Seroni (Milán, Feltrinelli, 1962), p. 21.

[30] CAMPANELLA volvió a publicar en 1637 como *Disputationum in Quattuor Partes Suae Philosophiae Realis Libri Quattuor* la obra que ADAMI había editado en 1623 (*Realis Philosophiae Epilogisticae*), añadiendo a cada libro una serie de objeciones que luego refutó a la manera de un debate académico o teológico. La obra estaba dedicada a Pierre Séguier, gran canciller de Francia. En la refutación de las objeciones a su pensamiento en las «Quaestiones super Tertia Parte Suae Philosophiae Realis, Quae Est de Politicis», resumió los argumentos que se habían esgrimido contra sus escritos políticos; las pp. 100-112, quaestio IV, son una apología de *La ciudad del sol*. Las «Quaestiones» aparecieron en una traducción italiana titulada *Opere di Tommaso Campanella*, ed. Alessandro d'Ancona (Turín, 1854), II, 287-310, «Questioni sull'ottima republica».

cuando fuera posible instituir el orden de la ciudad del sol en un lugar concreto, éste no podría exterderse jamás a todo el reino. ¿Dónde se iba a ver una ciudad no corrompida por el comercio con otros pueblos o con otras naciones sometidas? Moro había «aislado» a su Utopía; pero Campanella, ciudadano de un país desgarrado por una guerra civil endémica entre sus principales rivales, no podía pasar por alto la posibilidad de una sublevación contra la austeridad de los gobernantes solarianos. ¿Acaso tenía su sociedad una capacidad de aguante superior a la del resto de la humanidad? Si Platón había previsto la caída de su república como consecuencia de un mero error eugenésico, con la introducción en el cuerpo de los guardianes-de-oro de un hombre de baja condición, ¿cómo podía sobrevivir la ciudad de Campanella a los ataques del aire contaminado, a la guerra, el hambre, las epidemias, los animales salvajes, o al exceso de población? ¿No estaban ahí las palabras del Apóstol sobre los que pretendían estar libres de pecado? ¿o los argumentos de Aristóteles contra la comunidad de mujeres y de bienes de Platón? ¿No se corría el riesgo de que la supresión de un vicio entrañara la generación de otros muchos? Si el orden comunista de la ciudad del sol era el mejor de los posibles, ¿cómo es que había sido rechazado por la generalidad de las naciones y por la opinión común de la humanidad? Por otra parte, el carácter recluido de la ciudad y su misma estrategia defensiva ante las fuerzas de fuera acabarían llevándole a la más completa esterilidad. Era más natural que el hombre estudiara las obras de Dios recorriendo el mundo universo e investigando las nuevas ideas y proyectos. Secuestrados tras sus murallas, ¿no acabarían disecándoles los solarianos, como los letrados que habían rechazado las verdades de Galileo y los descubrimientos de Colón sólo porque iban en contra de lo que estaba escrito en los textos canónicos? ¿Cómo quería Campanella evitar el vicio del oscurantismo verbal contra el que con tanta fuerza había arremetido a lo largo de su vida.

Campanella se negó a admitir que su república no fuera posible: ahí estaba la comunidad de la iglesia primitiva y la regla de las órdenes monásticas, una manera de vida en común que se impondría una vez destruido el Anticristo. El régimen de los solarianos era juzgado excesivamente severo por los que vivían fuera de él. Se habían reído de la república de Platón todos los Lucianos de este mundo, a los que Campanella prefería mil veces los Padres de la Iglesia que cantaban las alabanzas de Platón. La ciudad del sol no era contumaz; era simplemente el cumplimiento de la plegaria cristiana que quería que se hiciera la voluntad de Dios en la tierra lo mismo que en el cielo. Asimismo se podían aducir hasta la saciedad citas de los santos Padres apoyando un modo de vida en común semejante. Los que tenían alguna propiedad no podían disponer de ella a su guisa; eran simple custodios, como los obispos. San Crisóstomo lo había dicho ya muy claro en su homilía sobre Lucas, capítulo IV: *mendacii verba sunt meum et tuum* (las palabras «mío» y «tuyo» son mentiras). La propiedad no se avenía con la ley natural, no era un derecho, sino una institución introducida por la iniquidad humana. Lo más

que se podía decir es que la ley natural ni afirmaba ni negaba la propiedad privada. Santo Tomás había distinguido entre ley natural y ley positiva; y la acumulación de la propiedad no estaba permitida cuando excedía las necesidades naturales. En su defensa de la comunidad de bienes, Campanella repasó prácticamente toda la historia de esta cuestión teológica –disputa que había tenido vigencia entre los cristianos durante más de mil años–. Su exégesis textual resultaba impecable. Así pues, la comunidad emergía como la forma más noble, virtuosa y cristiana de todos los órdenes sociales.

Campanella responde de manera menos convincente a las objeciones puestas a la comunidad de mujeres. Aristóteles había establecido que, si todos los hombres de una generación se consideraban hermanos y sus mayores se consideraban padres, el amor quedaría tan difuso que dejaría de ser amor, como la gota de miel disuelta en una gran cantidad de agua. El individuo no estaría ligado a la ciudad con vínculos más fuertes si se eliminan los vínculos familiares. El amor particular se centra, a veces trágicamente, en unas cuantas o en una sola persona, mientras que el amor utópico, sin una familia, se extiende como una mancha de aceite, perdiendo en intensidad lo que gana en extensión. Campanella reconoce las dificultades prácticas que existen para extender el amor de manera que abarque a toda una generación. ¿Cómo impedir que se reconocieran un padre y un hijo por su parecido físico? ¿No surgirían disputas sobre paternidades inciertas? ¿No era cosa natural querer reconocer la rama de la que uno procedía y por la que uno se perpetuaría? ¿Qué decir del incesto, de los celos y de otros desórdenes resultantes de la comunidad de mujeres? ¿No excluía el «erunt duo in carne una» de la Biblia esta clase de comunidad fuera de la relación tradicional de la pareja? Para Campanella todas estas consideraciones tenían poco peso ante las ventajas manifiestas de dicha comunidad. En cualquier caso, él nunca había practicado la comunidad de mujeres, tan sólo el rezo de los oficios en común, y, lejos de alentar la promiscuidad, le había preocupado la regulación por parte de las autoridades del acto sexual con el fin de mejorar de este modo la raza.

Al revisar el ya anciano Campanella, en su libertad de Paris, las *Questiones* contra su sociedad perfecta de la ciudad del sol, concluyó con satisfacción que no tenía que corregir nada de este librito que compusiera treinta y cinco años antes entre los barrotes de un calabozo.

El nuevo papado

El pensamiento político de Campanella había sido el mismo en todos sus escritos a lo largo de su vida. Tal era la firme persuasión del refugiado de setenta años de edad en 1637 cuando una de sus principales obras, la *Philosophiae Realis Libri Quatuor*, fue publicada de nuevo en París con el favor del rey, siendo dedicada en esta ocasión al canciller de Francia. Además de volver a escribir los textos del *De Politicis* y de la *Civitas*

Solis, preparados para la prensa de Francfort por Tobias Adami en 1623, Campanella hizo la lista de sus numerosos tratados sobre la organización de la sociedad en manuscrito y en papel impreso desde 1590 en adelante[31]. Incluyó el *De Monarchia Hispanica*, así como un panegírico a los príncipes de Italia, dos libros de la *Monarchia Messiae*, el tratado *De Juribus Regis Catholici in Novum Orbem. De Regimine Ecclesiae* (1593) y el *De Monarchia Christianorum* (1593). Nuestro maestro en dialéctica, poseedor de un fondo inagotable de conocimientos escriturísticos, patrísticos y escolásticos, podía torear con bastante facilidad las numerosas inconsistencias que le salían al paso y conciliar cada detalle de sus descripciones de la república precristiana de los solarianos con sus doctrinas de una teocracia papal universal, y con sus consejos políticos a la monarquía española sobre las estratagemas a emplear para conseguir la hegemonía mundial, como preludio para el sometimiento del imperio al mandato del papa.

No hay ninguna razón para que dudemos de que, desde sus años veinte en adelante, Campanella tuvo en la mente un plan, al menos en una forma embrionaria, con vistas a un orden político mundial de carácter ideal bajo una sola cabeza espiritual. Lo cual permite a los apologetas católicos considerarle un hijo leal a su Iglesia. Pero ello no le quita para que escribiera obras individuales con fines específicos en diferentes períodos de su larga y trágica vida, y que el énfasis cambiara radicalmente de un escrito a otro según iba defendiendo diversos aspectos de su sistema global. Cuando se entusiasmó con la descripción de la vida solariana en una sociedad imaginaria sin la revelación de Cristo, nos asalta la sospecha de que él defendía realmente este estado natural por sí solo. Al leer sus recomendaciones a la monarquía hispana sobre cómo dividir a sus enemigos, crear la confusión entre ellos, convertir a los indios del Nuevo Mundo en esclavos o fieles clientes, se podía sin gran dificultad aislar estos consejos de su contexto y adaptarlos a otra potencia militar, como observara en 1654 el traductor inglés de Campanella. La defensa de la supremacía papal podía ser tan ardiente en labios de Campanella, en su gran designio de ver realizada una teocracia universal, como forma ideal de una edad paradisiaca en la tierra, que la naturaleza comunitaria de su sociedad quedara relegada a un segundo plano.

Los modos históricos de las doctrinas políticas de Campanella iban anejos a su filosofía y sentimientos religiosos, sobre todo a su actitud hacia la legitimidad de la acción directa y abierta para llevar a cabo una renovación del poder espiritual en la sociedad. Las creencias del rebelde calabrés de 1599 no eran del mismo talante emocional que las del poeta encarcelado de 1606, que se había resignado a la voluntad de Dios y acepta-

[31] CAMPANELLA, *Disputationum in Quattuor Partes*, p. 71, «Quaestiones super Tertia Parte». Cf. también CAMPANELLA, *Syntagma de Libris Propriis*, ed. Vincenzo Spampanato (Florencia, 1927), y Luigi FIRPO, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella* (Nueva York, 1940).

do el sistema eclesiástico como el único agente de su propia reforma. En Calabria había pretendido forzar la mano de Dios, por así decir, mientras que la víctima de la Inquisición estaba convencida de la necesidad de adoptar una actitud más pasiva hacia la Iglesia. Y, sin embargo, siguió permitiendo la publicación de sus estrategias militantes, toda vez que nos es imposible imaginarnos a un Campanella quietista en cualquier período de su vida. Siempre que tenía la oportunidad, sorprendía con nuevos proyectos que era la expresión de su voluntad e imaginación titánicas, muy lejos de la aceptación de un designio providencial. El hecho de que la engreída contumelia de Campanella ante las autoridades eclesiásticas fuera seguida por sus confesiones y arrepentimientos no nos permite transformar a este hombre, empapado de un elevado sentido de su misión, en un abyecto sirviente. El impulso de su vocación divina era demasiado fuerte para que pudiera abandonar alguna vez el campo de combate. Los momentos místicos de iluminación religiosa iban sucedidos de obras febriles de agitación política, en un proceso que nunca acababa. Muy probablemente, conoció los estados de la contemplación, aunque no parezca ocupar un lugar muy importante la vida contemplativa en *La ciudad del sol*. No hay por qué establecer un corte profundo entre el Campanella de hasta 1606 y el de sus últimos treinta años; las ideas maestras se formaron muy pronto y siguieron vivas a lo largo de su vida. Sin embargo, su naturaleza y significación se modificaron aun cuando sus orígenes daten de sus años jóvenes. El airado monje de Calabria no fue la misma persona que la que se sentó en cónclave secreto con Urbano VIII.

Los embajadores extranjeros refirieron que Campanella y el papa, encerrados en Roma en 1628, había ideado elaborados ritos para conjurar los malos efectos de un eclipse de luna que amenazaba la vida del papa. No hay que dejarse desconcertar ante la inconsistencia de un Campanella confeccionando para Urbano VIII una bula contra las prácticas astrológicas que se desviaran del espíritu de Ficino. Que Campanella preparara complicados rituales astrológicos y los describiera en su *Astrología*, publicada en Roma en 1629 (probablemente sin su consentimiento), no afecta para nada a los principios de su sistema político. Las prácticas astrológicas propiamente dichas fueron un añadido más bien tardío a su repertorio. Estas están ausentes de las primeras ediciones de *La ciudad del sol*, en la que el *astrólogo* figura entre los superiores sin poder ser distinguido de un astrónomo, y en la que el ocasional recurso a los signos astrológicos para el apareamiento sólo sugiere lo complicadísimo de la profilaxis astrológica inventada por Campanella con el paso de los años. En la edición de 1637 se introducen siete luces mágicas correspondientes a los siete planetas para proteger a la ciudad solariana, y en su lecho de muerte Campanella empleó otras técnicas astrológicas como medidas preventivas contra el eclipse de sol que estaba previsto para el 1.º de junio de 1637.

La descripción de ángeles planetarios podía armonizarse perfectamente con las creencias tradicionales cristianas. El mismo Tomás de

Aquino, el enemigo canónico de la astrologia, permitía una cierta dosis de determinismo en los influjos astrales sobre el cuerpo. Campanella no estaba en flagrante violación del Concilio de Trento cuando tomaba en consideración los efectos astrales en el cuerpo y el espíritu, que no en el alma, y estaba preparado a adoptar medidas adecuadas contra predicciones astrológicas desfavorables. El movimiento del sol era de especial valor a la hora de vaticinar el surgimiento y la caída de los imperios, así como el advenimiento de la gran renovación, aunque hubiera otros signos. No se debe reducir a Campanella a la función de un mago o exponente de la religión hermética, aunque hiciera numerosas citas en este sentido y practicara la magia astrológica. lo mismo que no se puede convertir a Bruno en un hierofante egipcio por el simple hecho de que reconociera creer en las correspondencias entre los cuerpos astrales y los terrestres (aunque, que sepamos, nunca practicó él mismo la astrología). El propio papa dio a Campanella la oportunidad de desarrollar estos ejercicios, mientras que Bruno fue segado de la vida demasiado pronto. De cuando en cuando ocurre que tanto el judaismo como el cristianismo toleran nuevos ritos mágicos o conservan los antiguos con una nueva apariencia, sin por ello perder nada de sus cualidades esenciales.

Si la utopía de la ciencia de Campanella incorporó elementos que actualmente se calificarían de mágicos, los poderes que él creyó poseer no eran supernaturales; eran el resultado de investigaciones astrológicas indistinguibles en cuanto a su carácter de otras investigaciones de las fuerzas de la naturaleza. Campanella estaba decidido a beber de cualquier fuente que le llevara al corazón de las cosas reales. tales como la energía de la luz, la emancipación de los planetas o cualquier otra fuerza que impresionara los sentidos. Sólo le parecían insustanciales las abstracciones filosóficas de Aristóteles sobre la forma y la materia. Los rituales de astrología no eran como los vademécums médicos que se habían pasado de mano en mano los monjes de su orden. En *La ciudad del sol*[32] se hallan ecos del hermetismo, de las obras de Hermes Trimegisto, de los detalles pictóricos de la obra astrológica árabe medieval conocida con el nombre latino de *Picatrix*, con su mística ciudad Adocentina, pero todo ello apenas tiene que ver con el verdadero núcleo de la obra. El meollo político del sistema campanellano no podía quedar alterado con unas cuantas antigüedades astrológicas, aunque tampoco conviene dejarlas completamente a un lado.

Cuando Campanella alcanzó la madurez, las dos tareas más urgentes que tenía que afrontar el mundo cristiano eran la conversión de los paganos, cuyo número resultó ser, según los informes de los descubridores de nuevos continentes, cinco veces superior al de los cristianos, y la reconstitución de la república cristiana, subordinando los poderes seglares del rey al papado, sanando al mismo tiempo el gran cisma producido en el

[32] Para una posición extrema de esta postura, cf. Frances YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964), pp. 376 y 450.

seno de la Iglesia y restaurando así la unidad cristiana. Se debían acometer simultáneamente estas dos transformaciones ya que eran mutuamente dependientes. Lo que es más, el éxito de estas empresas estaba condicionado a un nuevo entendimiento de la teología cristiana, purgada de la polución del pagano Aristóteles y afincada en una sana filosofía de la naturaleza iluminada por la ciencia –es decir, en la suya, en la de Telesio y en las teorías fundamentales de Galileo tales y como él las había aprendido (pese a las vacilaciones sobre las hipótesis copérnicanas).

Como activista, Campanella dedicó gran parte de sus últimos años a la formulación de planes para la conversión al cristianismo de los mahometanos, judíos y demás infieles, y para la conversión al catolicismo de los protestantes cismáticos. Sus proyectos eran tan ingeniosos y detallados que, tanto en su tiempo como en nuestros días, se han clasificado entre las intrigas de los maquiavélicos. Campanella estuvo convencido de que él, y sólo él, a causa de sus prodigiosos conocimientos, tenía la clave para convertir de verdad a los demás. Este más que probado prisionero de la Inquisición se convirtió en uno de los fundadores de la Congregación para la Propagación de la fe. La propaganda era una misión sagrada cuyo arte él había perfeccionado, una piedra angular de todo su pensamiento visionario y el necesario preludio al reinado de Cristo a través de un papa poderoso tanto en el gobierno temporal del mundo como en el espiritual.

Sólo una fundamentación racional de la religión podía ser eficaz para la conversión de los protestantes, judíos y paganos. Con propósitos apologéticos, en el *Atheismus Triunphatus* (1631) Campanella se infiltra en las fortalezas doctrinales del enemigo para mejor desbaratar sus posiciones. Sus argumentaciones racionalistas han llevado a algunos intérpretes a considerar su postura como rayana en el deísmo, cuando de hecho lo que hizo fue servirse de artificios retóricos para demostrar, con argumentos de razón y citas sacadas de los textos sagrados de los propios no convertidos, cómo era ineluctable que los paganos y herejes se acercaran a la verdad católica[33]. La razón de la nueva ciencia servía de maravilla para combatir la falsa razón de los no creyentes. La filosofía de la naturaleza de Telesio se integró a la teología cristiana, cubriendo así el vacío dejado por el razonamiento deductivo de Aristóteles. Pero la exaltación de Campanella de lo sensorial, de lo concreto y de la experiencia no nos autoriza para identificarlo con un simple materialista o sensualista. «La filosofía telesiana es la más excelente de todas, considerando que es la que más se acerca a los santos padres, al hacer ver al mundo que los filósofos paganos no sabían nada, y que Aristóteles, que pretendía que el alma era mortal y el mundo inmortal, además de negar la Providencia (base del cristianismo), no dice más que sandeces a pesar de sus razona-

[33] CAMPANELLA, *Atheismus Triunphatus, seu Reductio ad Religionem per Scientarum Veritates*, «Superiorum permissu». Cf. «Riposte alle Censure dell' "Ateismo Trionfato"», en *Campanella. Opusculi inediti*, ed. Luigi Firpo (Florencia, 1951), pp. 9-54.

mientos especiosos; los cuales, además, se refutan con razones de más peso, recogidas asimismo de la naturaleza», escribió en su *Discurso sobre la monarquía hispánica*[34].

La religión de la razón de Campanella no se alzaba por encima de todas las creencias positivas. La única religión universal seguía siendo la católica, un catolicismo reformado, armado con un arsenal invencible, científico y polémico, sirviéndose del mejor modo de las potencialidades de la razón y fiel exponente de la verdad sobre el mundo divino. Mientras siguiera anclada la religión católica en la falsa filosofía pagana de Aristóteles, la Iglesia no tendría ningún instrumental sano y racional para propagar la fe entre los herejes, los paganos y los judíos. Si la Iglesia se purificara y se sincerara con ella misma como consecuencia de una reforma espiritual a fondo, conseguiría sin duda atraer los herejes a su seno con el solo ejemplo de su existencia. Como escribiera el papa Pablo V en 1606: «La reforma universal es el único remedio. No hay reforma posible si el clero romano no se reforma a su vez... La fuerza es el medio apropiado para que los animales obedezcan; pero con los hombres la buena conducta se aprende imitando a los que son mejores.» Campanella propuso acabar con la ley civil, ya que bastaría la sola ley canónica. Cristo era la razón suprema, la sabiduría, la palabra de Dios padre. El vicario de la razón suprema y de la sabiduría suprema era el pastor de todos los hombres razonables, y por ende, de todo el género humano sin excepción. «Quien no está sujeto a la razón no está sujeto al papa; y el papa *omnia potest*»[35].

Es posible que Campanella pasara paulatinamente de su primera exaltación de la razón como fuente de la verdad a una identificación de la razón con Cristo y su reino en la tierra. Algunos comentadores han exagerado su consagración juvenil al hermetismo, con o sin Cristo, mientras que otros han insistido en una ortodoxia sin tacha que fue constante durante toda su vida; creemos, sin embargo, que no se puede mantener ninguna de estas posiciones extremas ante este pensador influido por Mercurio. Para el maduro Campanella la verdad estaba ya presente en la sabiduría natural, aunque sólo lograba su cumplimiento con las revelaciones de Cristo, quedando encomendada a la Iglesia romana, cuya misión consistía en expandir su doctrina por todo el mundo. Un polígrafo utópico del siglo XVII del tipo de Campanella podía sin ninguna dificultad conciliar y asimilar en un todo la verdad de Adán, la tradición hermética, una buena dosis de astrología judicial y la verdad de Cristo y la Iglesia.

Si bien los hombres de todas las religiones reconocían en potencia a Cristo con su razón, había que predicar la fe militantemente entre los cristianos, los judíos, los musulmanes y los paganos a fin de que ésta quedara manifiesta y sin sombras. Campanella pensaba adaptar sus métodos

---

[34] CAMPANELLA, *De Monarchia Hispanica Discursus* (Amsterdam, 1641), p. 64.

[35] CAMPANELLA, *Lettere*, pp. 45-46, 48 y 48, Campanella a Pablo V, Nápoles, sept. de 1606.

al tipo de sujetos a convertir, enseñando por ejemplo la historia a los indios «de forma breve» y no «en las formas prolijas y aburridas que emplean nuestros escritores modernos». En su propaganda a los hebreos, que habían rechazado hasta la fecha a Cristo como Mesías, la verdad superior del catolicismo les sería demostrada no sólo a través de su naturaleza espiritual, sino a través de su capacidad para plasmar aquí en la tierra la perfección temporal como preanuncio del eterno reinado de Cristo en el cielo. Cuando los hebreos vieran la prueba de que la edad de oro estaba al caer, su obstinación contra Cristo se desvanecería y serían los primeros en cantar sus glorias. El paraíso de este mundo –concepción que llena toda una sección del voluminoso *Theologicorum* (escrito de 1613 a 1624 y actualmente en curso de publicación por vez primera)– mostraría inmediatamente los engaños de los maquiavélicos y el error de los hebreos al negar el dominio de Cristo en la tierra. Tras dirigirse a los no creyentes en los términos de sus respectivas falsas doctrinas, Campanella los convoca a una gran asamblea ecuménica en la que, bajo la presidencia del papa, darán el salto espiritual a la verdadera fe.

La digresión de Campanella «Del paraíso terrestre», que viene en su *De Homine*, el cuarto libro de sus manuscritos teológicos, entró de lleno en el debate erudito contemporáneo sobre la posible ubicación de un paraíso terrenal, rechazando a todos los candidatos geográficos en liza (incluida América, que él descartó por ser una tierra salvaje y no cultivada) y oponiéndose a la sugerencia de que podría encontrarse en un lugar de Venus o de la Luna. Los climas más salobres –los que ofrecían más cielo azul y más sol– no producían necesariamente a los mejores y más felices hombres, en cuyo caso Calabria se habría llevado la palma de Italia, e Italia a su vez con relación al resto del mundo. Su propia opinión sobre el preciso emplazamiento del paraíso celestial es igualmente poco concluyente. Nunca puso en duda la existencia del paraíso, pero su significado exacto le llevó a modificar su pensamiento de acuerdo con la tradición alegórica de Filón de Alejandría. «Por último, creo que todo el mundo es un paraíso para los hombres que emplean en fines virtuosos las maravillosas obras de Dios, reconociendo y admirando en ellas al Creador. Y, tras haber vivido, trabajando y muerto de manera virtuosa en este paraíso, serán trasladados al paraíso que está más allá del cielo y más arriba de las estrellas. Sólo Dios conoce el lugar exacto del paraíso»[36].

La idea principal del *Quod Reminiscentur*, la más completa exposición de un plan para la conversión de los no creyentes, vio la luz en la década de 1590, al igual que todas las concepciones más importantes de Campanella. En el capítulo X del *De Regi mine Ecclesiae* (escrito a finales de 1593), Campanella había incluido los «Proemii da farsi agli eretici e scismatici ed agli Giudei e Machomettani per convincirli», y en 1595

[36] CAMPANELLA, *De Homine. Inediti. Theologicorum Liber IV*, ed. y trad. al italiano de Romano Amerio (Roma, Centro Internzionale di Studi Umanistici, Edizioni Rinascimento, 1961), p. 191.

había compuesto un *Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti ed altri eretici*. Volvería a la misma idea de nuevo en una carta de 1606, en la que se proponía escribir un libro para hacer proselitismo entre los gentiles de las Indias orientales y occidentales[37]. Siguió refiriéndose a esta obra en preparación, aduciendo cada vez nuevos aspectos concretos, hasta el año 1616, fecha en que acabó por fin la redacción del texto cuatripartito del *Quod Reminiscentur*[38]. De 1621 a 1628 se multiplicaron los esfuerzos con vistas a obtener de sus superiores el imprimatur, y en todo este período el permiso para publicar le fue sucesivamente concedido y retirado, a la vez que él revisaba y modificaba el texto para ajustarse a la censura, para ser de nuevo aprobado y desaprobado. Por fin ha visto la luz en el siglo XX.

El *De Monarchia Hispanica Discursus* (el texto latino apareció a título póstumo en 1640 en Amsterdam), en el que Campanella designa a España como agente divino para la institución de una monarquía universal que pasaría después enteramente al papado para ser gobernada en un marco paradisíaco, se publicó por vez primera en alemán en 1620 en Tubinga por una de las figuras clave del círculo renano de Andreae, Cristoph Besold[39]. Su conversión al catolicismo le ganó los anatemas de los luteranos, que en otro tiempo le habían admirado enormemente. Las mismas ideas reaparecerían bajo otra forma en la *Monarchia Messiae* de Campanella (cuya primera versión se puede remontar a 1593), aparecida en 1633 en Iesi con el «superiorum permissu». Aunque las técnicas que recomienda Campanella a los españoles para alcanzar el poder universal varía de una obra a otra, el argumento de base es siempre el mismo. El diablo se ha inventado un cebo, escribe en el *Quod Reminiscentur*, que ha colocado en el anzuelo que es el reino de Nápoles. Mientras que los dos peces gigantes, Francia y España, ávidos de comida, se disputan la carnaza, los turcos se encargan de capturar en grandes redes a todas las naciones cegadas por la avaricia. El reino de Nápoles es la fuente del mal. Rescatarlo del peligro marítimo, devolverlo al papa y convertir a los españoles y a los franceses a la idea de que el papa ha de detentar a la vez el poder espiritual y el temporal, he aquí lo que se ha de hacer para que la cristiandad pueda acceder a la edad paradisíaca. En sus planes para con-

---

[37] CAMPANELLA, *Lettere*, p. 26, Campanella al cardenal Odoardo Farnesio, Nápoles, 30 de agosto de 1906. Cf. también p. 191, Campanella al papa Pablo V, 22 de dic. de 1618.

[38] Cf. *Per la conversione degli ebrei (Quod Reminiscentur. Libro III)*, ed. Romano Amerio (Florencia, 1955). El título completo de la obra en su conjunto, *Quod Reminiscentur et Convertentur ad Dominum Universi Fines Terrae*, está tomado del salmo XXI, 28.

[39] *Thomas Campanella, von der spanischen Monarchy, oder auszfuehrliches Bedencken, welcher massen von dem Koenig in Hispanien, zu nunmehr lang gesuchter Weltbeherrschung, sowol insgemein, als auff jedes Koenigreich und Land besonders, allerhand Anstalt zu machen sein moechte... Num... ausz dem Italianischen... in unser teutsche Sprach versetzt, und ersmals durch den offenen Truck in Tag gegeben* (¿Tubinga?, 1620), trad. de Christoph Besold. El *De Monarchia Hispanica Discursus* fue, después de *La ciudad del sol*, su obra más publicada: dos ediciones latinas, Amsterdam, 1640, seguidas de otras en 1641, 1653 y 1709; dos alemanas, 1620 y 1650; dos inglesas, 1654 y 1660...

quistar a los enemigos de España, Campanella intenta ser más maquiavélico que el propio Maquiavelo: aconseja a los españoles que sometan los Países Bajos, no enfrentándose a sus sujetos rebeldes frontalmente en el campo de batalla, sino sembrando más bien la disensión entre ellos. Sin embargo, el objetivo último no es la gloria de España, sino el predominio de una fuerza espiritual cristiana.

Uno de los proyectos más paradójicos de Campanella, expuesto en el capítulo XX de la *Monarchia Hispanica*, se refiere a explotar las ciencias naturales para favorecer la causa de los monarcas españoles. Campanella aconseja al rey español que las fomente en su reino como medio de conseguir un renombre mundial, pues la *fama* es una ayuda para la conquista. También deben fomentar las ciencias los nobles ingleses con el objetivo diferente de hacer que la aristocracia se aleje de las empresas guerreras para dedicarse exclusivamente a las cosas sublimes. Y si se consigue introducir las ciencias entre los turcos, éstas acabarán sembrando la discordia y la división entre ellos. Campanella había experimentado en su persona que las disputas intelectuales hacían a todo un imperio fácil presa de una nación belicosa. Y, sin embargo, esperaba que las mismas ciencias promovieran en la Europa transalpina un gobierno monárquico universal, desviando las inteligencias de los debates teológicos de índole herética contra el papado para que se dedicaran más bien a discusiones inofensivas sobre filosofía natural. Campanella quisiera acabar con la enseñanza del hebreo y del griego por haberse convertido en vehículos de la herejía, y en su lugar impondría el aprendizaje del árabe, de modo que los estudiosos occidentales, dejando de una vez para siempre las querellas intestinas, empleen sus energías en la conversión de los turcos, usando el árabe como medio primordial de comunidación[41].

En el mundo de habla inglesa, la *Monarchia Hispanica* se hizo famosa como documento maquiavélico al traducirse con el título de *A Discourse Touching the Spanish Monarchy* (Londres, 1654) y fue citada como prueba de las conspiraciones papistas durante el Commonwealth y la Restauración. Cuando se volvió a imprimir la traducción en 1660, William Prynne escribió un prólogo de advertencia en el que se presentaba toda la guerra civil inglesa como consecuencia de las malas artes de Campanella[42]. Este segundo Maquiavelo había aconsejado al rey español que

---

[40] CAMPANELLA, *Quod Reminiscentur*, ed. Amerio, I, p. 81.

[41] *De Monarchia Hispanica...*, cap. X, pp. 62-67.

[42] El *De Monarchia Hispanica Discursus* fue reeditado en inglés en 1600 con este extenso encabezamiento: *Thomas Campanella, an Italian friar and second Machiavel. His advice to the King of Spain for attaining the universal monarchy of the world. Particularly concerning England, Scotland and Ireland, how to raise division between king and Parliament, to alter the government from a kingdom to a commonwealth. Thereby embroiling England in civil war to divert the English from disturbing the Spaniard in bringing the Indian treasure into Spain. Also for reducing Holland by procuring war betwixt England, Holland and other sea-faring contries, affirming as most certain, that if the King of Spain became master of England and the Low Contries, he will quickly be sole monarch of all Europe, and the greatest part of the new world. translated into English by Ed. Chilmead, and published for awakening the English to*

creara la división entre el rey inglés y el Parlamento con el fin de convertir el reino en una república, llevar a los ingleses a la guerra civil e impedir así que se metieran en sus asuntos, sobre todo hacer que se olvidasen de los barcos cargados de oro procedentes de las Indias, mientras que Holanda quedaba reducida a un país en constante conflicto con Inglaterra y otros países con poderío naval. La intención no era sino hacer del rey de España el dueño de Inglaterra y los Países Bajos, e inmediatamente después el único monarca de Europa y de prácticamente todo el Nuevo Mundo. En 1670 los argumentos de Campanella sobre las ventajas que conseguía la monarquía española estimulando la ciencia británica fueron empleados por Henry Stubbs en su famoso ataque a la Royal Society[43].

Los ingleses interpretaron las profecías de Campanella sobre la victoria española como parte de un complot para destruirlos, sin reparar en que él había tenido su vista puesta en la fase ulterior, a saber, la hegemonía papal que seguiría a la unificación del mundo bajo España. El primero de los *Discorsi della libertà e della felice suggezione allo Stato ecclesiastico* (Iesi, 1633) –que formaban la segunda parte de la *Monarchia Messiae*– acababan con una serie de proposiciones de cariz utópico sobre el mando del papa[44]. Campanella, que había estado secuestrado y sufrido tortura en prisiones papales (aunque en sus últimos años consiguiera la libertad gracias a la intervención directa del papa), declaraba en un libro que en ningún imperio, ya estuviera gobernado por un príncipe, una aristocracia o una democracia, prevalecía una libertad tan auténtica como la que existía en la Roma del pontífice; declaraba asimismo que esta república contenía en su seno elementos populares, aristocráticos y monárquicos, con todo lo que ofrecían de comodidad, utilidad y libertades, incluida la libertad respecto al hambre, a las epidemias y a los conflictos

---

prevent the aproaching ruine of their nation. With an admonitorie preface by William Prynne of Lincolnes-Inne esquire (Tomás Campanella, monje italiano y segundo Maquiavelo. Su consejo al rey de España para conseguir la monarquía universal del mundo. Concierne particularmente a Inglaterra, Escocia e Irlanda, ya que se trata de fomentar la división entre el rey y el parlamento y de presionar sobre el gobierno para que convierta el reino en democracia; con lo que se sumiría a Inglaterra en una guerra civil, impidiendo así que los ingleses importunen a los españoles por mar y atenten contra sus tesoros indios. Se pretende asimismo reducir a Holanda fomentando la guerra entre Inglaterra, Holanda y los países de ultramar, afirmándose como cosa cierta que, si el rey de España se apodera de Inglaterra y los Países Bajos, será de inmediato el único monarca de toda Europa y de las inmensas extensiones del nuevo mundo; Ed. Chilmead lo ha traducido al inglés y lo ha publicado para despertar a los ingleses e impedir así la inminente ruina de su nación. Con un prólogo premonitorio del caballero William Prinne, de Lincolnes-Inne) (Londres, 1660). El prólogo de Prinne está fechado el 16 de diciembre de 1659.

[43] Henry STUBBS, *Campanella revived, or a enquiry into the history of the Royal society, whether the virtuosi there do not pursue the projects of Campanella for the reducing England unto popery. Being the extract of a letter to a person of honour from Henry Stubbs, with another letter to Sir N. N. relating the causa of the quarrel betwixt H. S. and the R. s. and an apology against some of their cavils. With a postcript concerning the quarrel depending betwixt H. S. and Dr. Merrett revived...* (Londres, 1670).

[44] CAMPANELLA, *Discorsi della libertà, e della felice suggettione allo Stato Ecclesiastico*, (Iesi, 1633), pp. 5-14.

internos, sin los inconvenientes y servilismos encontrados en otras partes. Este gobierno de *virtuosi* venidos de todas las partes del mundo, en el que ni los *virtuosi* ni los magistrados eran hereditarios, constituía una república tan sublime y maravillosa que jamás se hubieran podido imaginar los filósofos algo mejor o igual a ella. Resultaba imposible pensar que ésta pudiera venir de algún poder distinto de Dios. Cuando «la monarquía del Mesías» estuviera instalada, la historia universal habría completado su movimiento desde la ignorante tiranía al dominio del amor. Por descontado que ni siquiera este gobierno mundial de Roma era la perfección absoluta. «Si buscáis una república sin ningún abuso en la administración, tendréis que ir al cielo y moldearla allí a la manera de Platón, de Tomás Moro o -añade Campanella con su tradicional modestia- a la manera de la ciudad del sol»[45].

Los argumentos de Campanella en pro de la supremacía del papado sobre todos los príncipes seglares son una recapitulación de sus apologías históricas en este sentido, algo así como el clímax de todas ellas. El dominio requería naturalmente una unidad que incorporara a la vez el poder supremo, la sabiduría y el amor; la elección era superior a la sucesión, la religión era el alma de la república y la amalgama de gobernación y sacerdocio era la condición original de la sociedad; la unidad era la mejor salvaguardia para las leyes, para la seguridad contra las herejías y para la firmeza ante la rebelión. Todo esto venía confirmado por la historia de las naciones. Cuando la visión de Campanella de la naturaleza circular de las cosas se adaptó a su profecía sobre el reinado definitivo de un solo monarca cristiano, la totalidad de la historia universal se convirtió en un grandioso y único movimiento, en la vuelta a la perfección del paraíso original del que había salido expulsado el primer hombre. La felicidad de la edad de oro acabaría así prevaleciendo. Puesto que éste había sido el orden natural de las cosas en el comienzo, volvería a ser el mismo bajo el reinado del Mesías. Con la unidad aumentaría el conocimiento científico, se prolongaría la vida, y una más expedita comunicación entre las regiones del imperio sacerdotal mantendría a todo el mundo perfectamente informado. Fue el diablo quien había introducido la multiplicidad de príncipes y ocasionado el miserable estado en que yacía la humanidad.

Los asertos dogmáticos de Campanella se hallan entreverados de jugosos ejemplos sacados del pasado sobre la unión de los poderes sacerdotal y temporal, así como de copiosas citas de la Escritura y los Padres. Los defensores del poder imperial son minimizados, como es el caso de Dante. La naturaleza, las profecías, los intereses de los príncipes y sus vasallos, todo parece indicar la necesidad de una sola cabeza para una cristiandad unida. No se tolera ni la doctrina de las dos espadas ni la teoría conciliar. El emperador no es otro sol, sino una luna dependiente del sol. Campanella describe el movimiento de la historia universal según va tomando cuerpo en la monarquía universal «empezando por el este y aca-

[45] CAMPANELLA, *Monarchia Messiae* (Iesi, 1633), p. 8; *Discorsi della libertà*, p. 14.

bando en el occidente, tras haber pasado por las manos de los asirios, los medos, los persas, los griegos y los romanos». (Dos siglos después, el Espíritu universal de Hegel recorrería el mismo itinerario solar con diferentes protagonistas.) Todo venía a probar la existencia de un designio de la Providencia. Las profecías tradicionales a partir de Daniel, ligeramente enmendadas, mostraban que, en la historia universal, el poder del hombre aparecía sólo a nivel exterior. Siempre estaba «el concurso y la cooperación del dedo de Dios, aunque no resultara muy visible». En ocasiones, Dios daba un buen golpe de mano, como cuando apareció directamente en escena levantando a Arbaces contra Sardanápalo. Dios había escogido a la vez al agente y al acontecimiento. Campanella secundó a Agustín en la idea de que los romanos habían sido escogidos por Dios antiguamente para ejercer la hegemonía. Y en el momento histórico que estaban atravesando, España había recibido el encargo divino de desbaratar a los turcos y asumir el mando del mundo.

Campanella nunca dejó de predecir el próximo fin de las monarquías individuales, basándose en las profecías, en la astrología y en la numerología. Acababa de pasar el año 1600, que se componía de un siete y un nueve, cifras fatales para todas las monarquías. «Afirmo que ya llega el final de las monarquías y que llegamos a la edad en la que todas las cosas han de estar sujetas a los santos y a la Iglesia; esto será tras el acabamiento de las cuatro monarquías y la muerte del Anticristo, que seguirá todavía durante el espacio de tres semanas y media...»[46]. Todos los imperios estaban sometidos naturalmente a este tipo de vicisitudes, en un ciclo de resurgir y declinar. «Pues las cosas humanas crecen unas veces, por así decir y otras veces decrecen según el ejemplo de la luna, a la que se hallan sujetas. Y así, es una empresa muy alta y muy importante, empresa que casi rebasa la capacidad del hombre, esforzarse en fijarlas y mantenerlas en una cierta condición estable de manera que no caigan del puesto que han alcanzado ni empeoren, sumiéndose poco a poco en la total decadencia»[47]. Pero, si Campanella fuera sacado de la prisión, aseguraría al rey español, y fuera nombrado consejero suyo, él se comprometía a detener el ciclo. Su tarea no sería otra que la conservación, y la estabilidad eterna se conseguiría con la ayuda de su genio. No era cierto que sólo los antiguos filósofos, como era el caso de Aristóteles, podían servir de guías para el buen gobierno. «Esta nuestra edad también tiene sus Solones, sus Licurgos y sus Josés, que son enviados por el propio Dios: pero éstos permanecen ocultos y no son admitidos a la presencia de los príncipes: y esa

---

[46] CAMPANELLA, *De Monarchia Hispanica*..., pp. 1 y 16.

[47] *Ibid.*, p. 298. La teoría cíclica normal de la historia universal aparece expuesta en *Realis Philosophiae Epilogisticae*, ed. Adami, pp. 369-370 y 393. La sección general sobre el pensamiento político de Campanella se halla en *Pars Tertia Quae Est de Politica, in Aphorismos Digesta*, pp. 367-414. En la *Política* cada fase tiene su propia figura simbólica (como en Joaquín) y su propio principio de corrupción. La primera fase está encarnada en Nimrod, la segunda en Moisés y la tercera en san Pedro (p. 370). La fórmula triádica de Joaquín se respeta, por tanto, aunque su contenido aparece transformado.

opinión tan extendida de que no hay Solones ni Aristóteles nacidos en nuestros días es absolutamente falsa. Pues hay nacidos de esta categoría en estos nuestros días en buen número, e incluso mejores que los antes mencionados: pero éstos permanecen postergados y escondidos, mientras que esos gentiles son tenidos en admiración; pero los cristianos son envidiados»[48].

En el decurso de su larga vida, Campanella propuso diversos hombres y reinos como instrumentos para la regeneración de la humanidad. Inaugurar una república bajo la protección de los turcos (acusación elevada contra él en el proceso de 1599) no se excluía con más razón que la conveniencia de aliar a los príncipes cristianos contra la amenaza del Islam. Pasar del dominio sobre el reino de Nápoles al imperio sobre el mediterráneo y después sobre el mundo entero, era una progresión natural de las fases para la institución de un nuevo orden, y Campanella soñó durante muchos años que una *pax hispanica*, sucesora de la *pax romana*, sirviera, mediante la unificación del mundo bajo una sola ley al igual que el imperio de los antiguos romanos, como prólogo para el reinado de Cristo. Esta proposición no carecía de precedentes en el mundo cristiano, aunque predicar a la monarquía española que luego tendría que someterse al dictado del papa era en cierto modo una idea descabellada.

Al final, y pese a los largos años en que perseveró en este sentido, Campanella abandonó la elección de la monarquía hispánica como agente de la renovación después de serle concedido asilo en Francia. Por absurdo que pueda parecer, el moribundo Campanella, desilusionado por los españoles, saludó al gobierno de Richelieu como la encarnación de la ciudad del sol en la nueva edición de su libro en 1637[49]. La égloga que escribió el nacimiento del Delfín, el futuro rey sol Luis XIV, da fe de la flexibilidad de Campanella:

El gallo cantará. Pedro se reformará espontáneamente; Pedro cantará; el gallo volará por todo el mundo, sometiéndolo a Pedro para que sea regido por él. El trabajo se convertirá en un placer amigablemente repartido entre todos, pues todos reconocerán un solo Padre y Dios... Todos los reyes y pueblos se reunirán en una ciudad que llamarán «Heliaca», que será construida por este noble héroe. En medio de la misma se erigirá un templo, construido a imitación de los cielos; será gobernada por el sumo sacerdote y los senadores monarcas, y los cetros de los reyes se colocarán a los pies de Cristo[50].

Fuese cual fuere el gran monarca designado para llevar el estandarte de la reforma universal, Campanella vio en los hombres de ciencia a se-

---

[48] CAMPANELLA, *De Monarchia Hispanica*..., p. 300.

[49] Cf. tambien *Lettere*, p. 374. Campanella al cardenal el duque de Richelieu, Paris, 1637: «et Civitas solis, per me delineata ac per te aedificanda». En la dedicación de la edición hecha en 1637 en Paris del *De Sensu Rerum et Magia* aparece un llamamiento a Richelieu para que construya la Ciudad del sol.

[50] *Ecloga Christianissimo Regi et Reginae in Portentosam Delphini... Nativitatem* (Paris, 1639). Cf. la moderna edición de L. FIRPO, *Tutte le opere* (Milán, 1954), I, 308 y 310.

res llamados a espiritualizar la humanidad. Siempre sostuvo que cualquier gran potencia, antigua o moderna, dependía para su éxito de la colaboración de los hombres sabios[51]. Vio en la idiosincrasia y tradición de su tierra natal un excelente caldo de cultivo para la aparición de eventuales genios que supieran propulsar la gran reforma pendiente. Campanella valoró en sumo grado el papel de sus antepasados, los antiguos pitagóricos de la Magna Grecia, y se consideró a sí mismo como un instrumento escogido por Dios para la ejecución de una tarea similar. Tras su caída, se convirtió en un Prometeo encadenado a la roca del Cáucaso, como escribiera en sus poemas de prisión. Pero el drama de Prometeo había tenido varios desenlaces alternativos, y en uno de ellos el omnipotente Zeus acababa reconciliándose con él. Tal vez esto era una prefiguración de los que había esperado Campanella del papado. Aunque repudiara la idea de la perfección absoluta en este mundo en sus manuscritos teológicos, nunca dudó de que todas las cosas eran «susceptibles de beatitud según su propia capacidad» y de que esta relativa felicidad para todo el mundo era el fin para el que se había creado la sociedad. El epílogo de la *Metaphysica* se cierra con estas palabras de tono profético: «Todas las naciones del mundo convienen en que las almas de los hombres han llegado al límite de la discordia, del malestar y la corrupción. También creen que la edad de la corrupción está a punto de terminarse y que el mundo tiene necesidad de renovación. Todas las cosas están en trance de volver a lo que fueron inicialmente. Seguirán siglos de un orden mejor, y en un tiempo absorbido por la eternidad, cuando la muerte se haya transformado en vida, Dios bendito será ensalzado por haber transformado todas las cosas en todas las cosas»[52]

En 1537, *La ciudad del sol* cumplía para Campanella un doble propósito. Enseñaba a los gentiles que tenían que vivir rectamente si no querían ser rechazados por Dios y, al mismo tiempo, los cristianos se persuadían a la vista de este modelo perfecto de que la vida cristiana estaba de acuerdo con la naturaleza. Los intérpretes católicos, aceptando de buena gana la visión de un anciano en una obra que había escrito en un calabozo treinta y cinco años antes, opinaron que esta utopía naturalista nunca

---

[51] CAMPANELLA, *De Dictis Chrysti Inediti. Theologicorum Liber XXIII*, cap. 2, art. 1. pp. 37-53.

[52] La *Metaphysica* fue publicada en Francia en 1638. Su título completo era *Universalis Philosophiae seu Metaphysicorum Rerum iuxta Propria Dogmata Tres, Libri 18*; su redacción fue muy larga. Constituye la última síntesis de la concepción de Campanella sobre los principios y fines de toda la realidad. Se puede encontrar un primer intento de plantear el tema en una *Metaphysica Nova Exordium* de 1590-1591; existe una *Metafísica* en italiano con fecha de 1602, es decir, hacia la época de la composición de *La ciudad del sol*. A partir de entonces, Campanella manda a hurtadillas sucesivas versiones a sus protectores y amigos, versiones que son a menudo robadas, destruidas, reescritas en latín o perdidas conforme lo trasladan de una mazmorra a otra. Pero él no cesa de recomponer el texto *de novo*. Tras su liberación en Roma, envió el manuscrito a un editor lionés: el libro no se publicó, y tuvo que desembolsar 30 escudos para recuperarlo. Logró por fin que apareciera en 1638, tras ulteriores revisiones y enmiendas. Entretanto se habían reunido otros manuscritos, de los que sólo unos pocos se publicarían en vida del autor.

había sido concebida como un sustituto del cristianismo histórico, sino sólo como una demostración de que una utopía acorde con las leyes de la naturaleza no tenía por qué ir en contra del cristianismo. La utopía de la ciudad del sol se convierte así en la premisa de un ideal más alto, del Estado pontificio predicho en la *Monarchia Messiae*, que era a su vez una amplificación de la perdida *Monarchia Christianorum* de 1593. De este modo, la consistencia de la doctrina campanellana se nos aparece intacta, tal vez demasiado para ser psicológicamente creíble. Si la posición de los eruditos italianos anticlericales en el sentido de que *La ciudad del sol* es una prueba evidente del naturalismo seglar no adulterado de Campanella resulta difícil de sostener a la luz de los escritos de la década de 1590 y de otros numerosos manuscritos, cartas y documentos impresos después de su composición, es igualmente poco plausible hacer de este genio prometeico, perseguido por su Iglesia la mayor parte de su vida, un simple adaliz de la fe. Tampoco resulta convincente el retrato de Campanella como practicante del maquiavelismo secular. La razón de Estado, que es la esencia del maquiavelismo, era diabólica, anticristiana y estaba identificada con el mismo poder que le había mantenido encarcelado durante tantos años. Maquiavelo había reducido la religión a una invención histórico-política y al instrumento favorito de los potentados, condición de la que siempre anheló Campanella rescatarla.

Los debates entre las capillas clericales y anticlericales sobre la ortodoxia de Campanella se esfuman si lo vemos en el contexto de la corriente pansófica de la sociedad occidental. Entonces se nos aparece como un cristiano del siglo XVII movido por una visión en la línea universalista de Bruno, Andreae, Comenio y Leibniz, visión de un mundo utópico en el que la ciencia y la religión competían para conseguir una nueva síntesis para la renovación espiritual de toda la humanidad. Dentro de este concatenamiento, Campanella nos lleva directamente a Andreae y a los alemanes, que fueron los que rescataron muchas de sus obras.

11

ANDREAE, PASTOR DE CRISTIANÁPOLIS

Johan Valentin Andreae, pastor luterano hijo de un pastor aficionado a la química y a la alquimia y nieto del teólogo responsable del *Concordienformel*, que fijó la posición luterana oficial sobre la Eucaristía, fue el autor de más de cien obras publicadas en latín y en alemán acerca de la vida piadosa, las *belles lettres*, cuestiones polémicas, y de confesiones autobiográficas de sus extravíos en el desierto del error y la duda. En 1619 en Estrasburgo una utopía, la *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio*, después de romper dramáticamente con los rosacruces de Tubinga y con sus planes de formar una fraternidad secreta que sirviera de núcleo para la «reforma de toda la humanidad», frase que fue el título real de uno de los panfletos más ambiguos que se le han atribuido. A pesar de la vuelta de Andreae a la respetabilidad, lo que le permitió ocupar puestos relevantes en el mundo religioso luterano de Renania, su *Cristianápolis* conserva algo del espíritu del movimiento del que había ostentosamente abjurado. Siguiendo el modelo del sello de Lutero, su abuelo Jakob había establecido el distintivo familiar como una cruz de san Andrés y cuatro rosas: una rosacruz.

Andreae y los invisibles

Andreae nació el 17 de agosto de 1586 en Herrenberg, el corazón de la ortodoxia luterana, donde su padre Johannes (1554-1601) ocupaba el cargo de superintendente. El hijo ha dejado una descripción de él en los clásicos términos amables y elogiosos de un buen pastor –moderado, excesivamente cortés, sociable, dotado de cualidades musicales, hombre de gran generosidad–, aunque su liberalidad era indiscriminadora y parece haber sido fácilmente convencido por los impostores alquimistas. Sobre su madre Johan Valentin se muestra más elocuente: era una *optima, dulcissima, beatissima mater*, entendida en farmacología y preocupada por encontrar remedios a los dolores de los pobres. Cuando esta «pareja de químicos» quedó deshecha con la muerte prematura del marido –Johan Valentin sólo tenía trece años–, ella desempeñó el cargo de boticaria del

duque Friedrich. Le enseñó a Andreae la química y las artes farmacológicas, y los últimos años de su vida los pasó en casa de su hijo. La alquimia, la farmacología y la química eran formas del saber dentro de los límites de la ortodoxia luterana.

Herrenberg se halla a diez millas al noroeste de Tubinga, de modo que desde sus años jóvenes Johan Valentin y sus cuatro hermanos estuvieron ligados a la vida de esta ciudad universitaria. El pasó una infancia enfermiza y durante diez años vinieron a su casa dos estudiantes a darle clases de medicina. Años después, Andreae se acordaría aún de la gran excitación que produjo la proximidad del año 1600, número cargado de buenos o malos augurios, según las creencias de cada cual. Después de la muerte del padre en 1601, la familia se trasladó a Tubinga, donde su abuelo Jakob (1528-1590) había sido canciller de la universidad y donde su madre recibió el *ius civitatis* de este gran centro de teología luterana, discretamente abierto a las nuevas corrientes. El matemático-astrónomo Michael Maestlin, que había sido antes el maestro de Kepler, fue el profesor de Andreae al igual que Cristoph Besold, un inquieto y complejo polígrafo que parió libros sobre teología, historia, jurisprudencia, tradujo a Campanella y acabó en el seno de la Iglesia católica. Fue el padrino de los hijos de Andreae y no se puede minimizar en ningún momento su intimidad con el círculo de éste. Besold estuvo metido de lleno en las corrientes herméticas de la época.

El enigma de los rosacruces de principios del siglo XVII sigue intrigando a los historiadores. La noticia de la existencia de una extensa red de adeptos, que prometían un reordenamiento universal del mundo mediante la teosofía, se extendió por toda Europa desde Inglaterra hasta Polonia –incluso Descartes fue acusado en cierta ocasión de pertenecer a ella–. Se trataba de un grupo variopinto de místicos, alquimistas y reformadores cristianos, o de hombres del tipo de Michael Maier y Robert Fludd, que se consideraban miembros de la fraternidad clandestina y defendían los principios expuestos en su texto canónico, la *Fama Fraternitatis*, publicado en Cassel en 1614. En el siglo XVII abundan más los jóvenes estudiosos que son tocados en algún momento por la fe de la rosacruz que adultos instalados en el sistema dispuestos a arrostrar peligros por la misma[1].

Muchos de los datos sobre los rosacruces del siglo XVII siguen actualmente estando en tela de juicio. No cabe duda de que existieron en Alemania fraternidades clandestinas con doctrinas calcadas de las de la cábala y de la literatura de la alquimia filosófica y experimental. Entre los rosacruces había quienes pretendían haber descubierto una panacea médica y poseer poderes que les hacían capaces de adivinar los pensamientos de la gente incluso a distancia. La pertenencia a la asociación se mantenía

[1] Los jesuitas alertaron a los católicos de los peligros de esta fraternidad, que consideraban un «rejetton du Luthéranisme, meslangé par Satan d'empirisme et de magie, pour mieux decevoir les esprits volages et curieux». Jacques GAULTIER (Gualterius), S. J., *Table chronologique de l'estat du Christianisme* (Lyon, 1633), p. 889.

en secreto por miedo a que los iniciados fueran acusados de brujería por los legos en la materia. El término «invisibles» que se les aplicaba a menudo se refería sea a su amor a lo secreto sea a su supuesta capacidad para hacerse invisibles. Los rosacruces modernos, que son verdaderos creyentes, han pretendido en sus historias oficiales que Bacon, Comenio, Descartes, Espinoza, Newton y Leibniz fueron todos o bien miembros de la fraternidad o por lo menos compañeros de viaje. Los historiadores del movimiento del siglo XX han discutido y rechazado estas pretensiones; sólo a Andreae se le sigue en cierto modo identificando con la fraternidad. Los famosos tres sueños de Descartes la noche del 10 de noviembre de 1619 cuando hacía el servicio militar en Alemania estuvieron tal vez afectados por sus lecturas de libros de la rosacruz, pero nada más que al nivel de la simple curiosidad, si bien su primer biógrafo, Adrien Baillet, cita la rotunda negativa de Descartes de que hubiera estado alguna vez dentro de esta fraternidad[2].

Abunda la documentación en torno a las conexiones de Andreae con Campanella, de quien había tomado muchas cosas, y con Comenio, quien sería su discípulo directo. La utopía de estos pensadores, tanto en su envoltura de la herética rosacruz como en su forma ortodoxa posterior luterana y morava, puede relacionarse con los movimientos esotéricos que habían sobrevivido a través de los tiempos. Aun cuando los heraldos de la nueva ciencia repudiaban la alquimia filosófica, la astrología judicial, el milenarismo, la numerología cabalística, el hermetismo, la teosofía gnóstica o el misticismo neoplatónico, las antiguas creencias se hallaban entremezcladas con los preceptos científicos y políticos más comunmente aceptados. Los dos mundos vivían a menudo juntos en la misma persona. Sólo en los tiempos modernos se han aislado los aspectos racionalistas de los utópicos pansofistas en compendios de pensamiento, donde aparecen sólo los huesos del esqueleto sin ningún tipo de recubrimiento a nivel de la carne o del espíritu.

Los debates abstractos actuales sobre el problema de la prioridad en los descubrimientos utópicos entre los partidarios de Bacon, Campanella y Andreae resultan anacrónicos. Entre ellos hubo una cierta práctica comunal intelectual. La conversación y el intercambio de manuscritos fueron cosas importantes, a la vez que las ideas circulaban y se adoptaban libremente. El orden cronológico de impresión de los libros no es un factor

---

[2] Adrien BAILLET relata los sueños de Descartes en su *Vie de Monsieur Descartes* (París, 1691). Sobre la *Olympica*, de la que saca Baillet el material de los sueños, cf. *Oeuvres de Descartes*, ed. C. E. Adam y Paul Tannery, nueva ed., X (París, 1966), 179-188. En las «Cogitationes privatae». Descartes recuerda los sueños y la pregunta que se hace Ausonius: «Quod vitae sectabor iter?» (*ibid.*, pp. 157 y 216). Sobre la curiosidad de Descartes acerca de los Frères de la Rose-Croix, cf. BAILLET y sus referencias al inacabado «Studium bonae mentis» (*Oeuvres*, X, 191-203). Cf. también Stephen SCHÖNBERGER, «A Dream of Descartes: Reflections on the Unconscious Determinants of the Sciences», *International Journal of Psychoanalysis*, 20 (1938), 43-57; Henri GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, 2.ª ed. (París, 1972); Isaac BECKMAN, *Journal tenu par Isaac Beckman de 1604 à 1644*, ed. Corneille de Waard, 4 vols. (La Haya, 1939-1953).

determinante en cuanto a la invención. Cuando algunas de las obras filosóficas de Campanella, inclusive *La ciudad del sol*, se imprimieron por vez primera en Francfort en 1623 en latín, fueron prolongadas con una emocionante introducción sobre los sufrimientos del autor hecha por Tobías Adami, quien se había llevado los manuscritos al norte y había publicado anteriormente un compendio de las doctrinas filosóficas de Campanella. Las grandes figuras se copiaban a menudo mutuamente *verbatim*, como es el caso de Comenio respecto a Andreae; sin embargo, el plagio no es la palabra que explica la incorporación en la propia obra de términos o frases de otro. Las acerbas querellas tan frecuentes entre los físicos del siglo XVII al grito de «ladrón» no se repiten en nuestro caso. Los hermanos utópicos cristianos contribuían todos desinteresadamente al enriquecimiento del tesoro común, y en sus sueños de ciencia cristiana no había lugar para discusiones acaloradas sobre problemas de prioridad.

Bruno, Andreae y la tradición que seguía a Paracelso, todos ensalzaban la creatividad del hombre interior; su alma forma la materia lo mismo que Dios crea el mundo. La violencia de sus anatemas contra la filosofía escolástica, la lógica silogística y los preceptos de Galeno y Aristóteles se debe, al menos en parte, al deseo de desechar de una vez por todas los escombros librescos heredados, de manera que quede el camino expedito para que brille en cada hombre la chispa divina del conocimiento. En el mundo germánico, la pansofía fue el equivalente científico a la revuelta teológica de Lutero un siglo antes; ambas se basaban en los poderes del hombre voluntarioso más que en cualquier autoridad externa investida por las instituciones.

Johan Valentin Andreae es un buen ejemplo del joven utópico que se vuelve en su edad madura un perfecto funcionario. El remordimiento del adusto y piadoso superintendente del clero luterano por sus pecados de juventud nos interesa menos que los planes y los escritos del joven teólogo académico cuyo nombre aparece asociado con la mistificación de la rosacruz. Así como permanecen borrosos los comienzos y las múltiples actividades de lo que el Andreae maduro denunciaría como fantasía vana y peligrosa, el papel que él desempeñó en la invención y propagación de la misma es igualmente problemático. A la luz de los recientes estudios puede asaltarnos la duda de que fuera él el que primero propagó la leyenda de Christian Rosencreutz, sin por ello caer en el extremo contrario de pretender que la vida y las obras de Andreae, el atormentado cojo suebo, han de interpretarse como las de un luterano ortodoxo que jamás se apartó de la norma prescrita[3].

[3] La obra más reciente sobre Andreae es de índole académica y estudia detalladamente el fenómeno de la Rosa-Cruz: John Warwick MONTGOMERY, *Cross and Crucible: Johann Valentin Andrae* (1586-1654), *Phoenix of the Theologians*, 2 vols. (La Haya, Nijhoff, 1973). Además de los escritos publicados, Montgomery examina una docena de manuscritos, incluyendo un diario, y setecientas unidades de correspondencia. Si bien nos hemos servido en gran parte de la documentación aportada por Montgomery, diferimos no obstante de su enfoque sobre el problema. Cf. también J. B. NEVEUX, *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVIIe siècle* (Paris, 1967), Will-Erich PEUCKERT, *Die Rosenkreuzer* (Jena, 1928), y *Pansophie*, 2.ª ed., (Berlín, 1956), así como Paul ARNOLD, *Histoire des Rose-Croix et les origines de la*

El escándalo de la participación de Andreae en la sociedad secreta de los rosacruces, si es que existió alguna vez en forma organizada, cobró mayor relieve dada la eminencia de sus antepasados. Si se considera que su abuelo había fijado en un molde el dogma cristológico luterano, que su padre había sido un escrupuloso superintendente luterano en Herrenberg y que sus hermanos eran pastores sin tacha alguna, ¿cómo se concibe que Andreae, destinado a ocupar un lugar destacado en el *establishmente* luterano de Renania, se metiera en la fabricación herética de un nuevo libro de revelaciones, en una confesión extraña y en una sociedad religiosa clandestina de adeptos que pretendían remodelar el mundo entero?

El nombre de Christian Rosencreutz, el legendario profeta alemán de la nueva dispensación, apareció por vez primera en dos obritas publicadas anónimamente en 1614 y 1615, tituladas *Fama Fraternitatis* y *Confessio Rosae Crucis*. Apareció igualmente en la portada de una obra alemana titulada *Chymische Hochzeit Chistiani Rosenkeutz. Anno 1459* (Estrasburgo, 1616), cuya autoría reconoció abiertamente Andreae, si bien la denigraría más tarde llamándola locura de juventud mal interpretada[4]. El problema de la relación de Andreae con los rosacruces, tiene que ver inicialmente con su participación en la composición de la *Fama* y la *Confessio*. Son muchas las obras apocalípticas, cabalísticas, herméticas y masónicas que se han escrito utilizando un seudónimo. Como la antigüedad era un signo de mayor autoridad, las manifestaciones proféticas cobraban más fuerza con el simple truco de la autoría prestada. Cuando se había realizado alguna de las pronosticaciones de un vidente,

---

Franc-Maçonnerie (París, 1955), Gabriel NAUDÉ, *Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des frères de la Roze-Croix* (París, 1623), Andreas LIBAVIUS, *Analysis Confessionis Fraternitatis de Rosea Cruce* (Francfort, 1615), la introducción de Alfons Rosenberg (basada en una obra inédita de Ursula von Mangoldt sobre Andreae) a una edición modernizada de la *Chymische Hochzeit* (Munich, 1957), Richard KIENAST, *Johann Valentin Andreae und die vier echten Rosenkreutzer-Schriften* (Leipzig, 1926), Ferdinand MAACK, ed., *Die Johann Valentin Andreä zugeschriebenen vier Hauptschriften der alten Rosenkreuzer* (Berlín, 1913), Harald SCHOLTZ, *Evangelischer utopismus bei Johann Valentin Andreä: Ein geistiges Vorspiel zum Pietismus* (Stuttgart, 1957), y Hans SCHICK, *Das ältere Rosenkreuzertum. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Freimaurerei* (Berlín, 1942).

[4] ANDREAE, *Vita, ab Ipso Conscripta*, ed. F. H. Rheinwald (Berlín, 1849), p. 10, citado por MONTGOMERY, *Andreae*, I, 37, n. 66: «*Las Nupcias químicas* fueron un nido de monstruosidades; se trataba de una fantasía, que, no hay que extrañarse, fue evaluada e interpretada con sutil ingeniosidad por ciertas personas, bastante necias por cierto, empeñadas en demostrar a su vez la insensatez de los curiosos». La *Vita* apareció por vez primera en una versión alemana, en la colección de D. C. Seybold, bajo el título de *Selbstbiographien berühmter Männer* (Winterthur, 1799). En otro manuscrito de la Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, existe un diario titulado «Breviarium vitae Andreanae potiora carptim libans», algunos de cuyos fragmentos publicó Kienast a partir de un manuscrito berlinés, hoy perdido. No hay que confundir dicho diario con la *Vita*. La *Chymische Hochzeit* se volvió a publicar en Ratisbona, 1781, en Munich, 1957, y en Stuttgart, 1957 (eds. Walter Weber y Rudolf Steiner). La *Fama Fraternitatis, oder Entdeckung der Brüderschaft des löblichen Ordens Rosen Creutzes... an alle Gelehrte und Häupter Europae geschrieben* se publicó por primera vez en Cassel, 1614, en el mismo volumen que *Allgemeine und general Reformation, der gantzen weiten Welt*; después vinieron las ediciones de Francfort, 1614, y Danzig, 1617. La *Confessio* se publicó por primera vez, junto con la segunda edición de la *Fama*, en Cassel, 1615.

se abrigaba en seguida la esperanza de que predicciones todavía no cumplidas acabaran realizándose igualmente. La fraternidad de la rosacruz seguía la práctica consuetudinaria. Las citadas obras hablaban del descubrimiento en 1604 del ataud de un tal Christian Rosencreutz, dentro del cual se halló su testamento. Se decía que era un caballero que, en el siglo XV, había viajado rumbo al oriente, a la tierra de Damcar, y que había traído con él la sabiduría esotérica aprendida de los filósofos árabes. Ahora había que impartir este tesoro secreto a unos pocos escogidos, que sólo eran conocidos entre ellos, y lo emplearían para preparar un elixir, transmutar los metales y llevar a cabo la reforma de todo el mundo con sus poderes ocultos. La cruz de rosas se convirtió en el emblema de una nueva orden, cuya promesa de una inminente transformación hacía hueras las disposiciones eclesiásticas. La idea de una fraternidad secreta que, con su influjo solapado, reformaría el mundo tiene numerosos antecedentes, y los rosacruces pueden asociarse con cualquiera de ellos –los pitagóricos, los treinta y seis justos que salvarían al mundo del judaísmo talmúdico primitivo y del folklore posterior, los doce apóstoles y las órdenes monásticas cristianas. La coloración alquímica de la sabiduría de la rosacruz se puede asociar fácilmente con el florecimiento de la alquimia y el crecimiento de la nueva filosofía en los siglos XVI y XVII. La confesión formal de la rosacruz era a menudo simplemente una adaptación de otros credos existentes, siendo bastante trivial toda su numerología. Lo que es nuevo es la universalidad del mensaje y el fervor de un pequeño grupo de creyentes, que juran llevar a cabo en lo inmediato una revolución moral.

Además de la *Fama* y la *Confessio*, hay otra obra, la *Allgemeine und general Reformation, der gantzen weiten Welt* (Cassel, 1614), que se ha considerado frecuentemente como afín a la rosacruz; sin embargo, ya a finales del siglo XVIII se descubrió que se trataba de la traducción de una fantasía que aparece en el *De Ragguagli di Parnaso* (Venecia, 1612) de Traino Boccalini y que se titula «Generale Riforma dell'Universo dai sette Savii della Grecia e da altri Letterati, publicata di ordine di Apollo». Lejos de ser un programa serio, como parece sugerir su título en alemán, posee elementos claros de una sátira sobre los proyectos de reformar el mundo. Aparecen en escena unos cuantos hombres sabios convocados por el emperador Justiniano al palacio délfico con el fin de redactar un plan general de reformas, porque los tiempos son malos y el número de suicidios no hace más que aumentar. Las soluciones propuestas son deliberadamente extravagantes: Tales recomienda que se meta una ventana en el pecho de cada hombre para que su corazón quede así bien expuesto a todo el mundo. Catón propone otro diluvio que destruya a todas las mujeres y a todos los hombres mayores de diez años, dejando a esta futura humanidad la tarea de procrear sin la concurrencia del sexo femenino. El filósofo del siglo XVI, Giacomo Mazzoni, manda que le traigan desnuda en medio de la asamblea a la paciente, la Edad presenta, a la que encuentra totalmente corrompida. Tras alguna que otra peripecia más, se lee por fin un manifiesto de los sabios a la muchedumbre fijando los premios que servirán de panacea y que son

unos peces espadines, unas coles y unas calabazas. Se supone que Boccalini se quiere mofar de las proposiciones de reforma popular de las edades anteriores como introducción a la revelación de una verdadera reforma. La idea de una asamblea de dioses discutiendo sobre los males del mundo ya había aparecido en *La expulsión de la bestia triunfante* de Bruno –la fantasía que, según sus inquisidores venecianos, contenía en germen todas sus herejías–. Según la opinión del alquimista luterano Michael Maier, expresada en 1618, el encuadernar juntas la *Allgemeine Reformation* y la *Fama* en 1614 obedeció a un simple capricho del librero.

Una vez que tomó cuerpo la historia de Christian Rosencreutz, numerosos eruditos y charlatanes de toda Europa se convencieron a sí mismos de que eran miembros de la fraternidad secreta. Conforme se iba hinchando el mito, los ortodoxos de todas las religiones empezaron a sospechar de las creencias de cualquier miembro que se separara lo más mínimo de la línea impuesta, acusándole de hereje rosacruz. Los desmentidos públicos no bastaron, ni siquiera cuando se reconocía que los sospechosos no habían hecho los votos de la rosacruz en ningún momento de sus vidas. Pues ¿quién sabía cuándo se habían apoderado de sus sueños esperanzas de cariz rosacruz? Andreae negó su antigua filiación a la fraternidad de la rosacruz con más vehemencia según pasaban los años. En el capítulo del *Menippus* (1617) titulado «la fraternidad», todavía concede haber sentido una temprana atracción hacia la hermandad: «Cuando me sentí asqueado del espíritu que invadía la época, quise realmente pasarme a ellos, pero no por lucro»[5]. Los rosacruces estaban convencidos de la inminencia del descubrimiento de la piedra filosofal, la cual les daría la clave para transmutar los metales, con lo que les sobraría el oro para mejorar las condiciones de vida de la gran masa de la gente. El distanciamiento de Andreae con relación al plan iba acompañado de más de una alusión a su extraordinario poder de captación: él había sido por lo menos un compañero de viaje de la Fraternidad, si no uno de sus principales inspiradores. En 1618, sus dudas, de cualquier índole que fueran, se fueron trocando en declarada hostilidad. Aseguró al público que se había mostrado escéptico desde el principio en cuanto a la capacidad de la organización para llevar a los hombres más cerca de Cristo o impedir la decadencia del mundo corrompido de los hombres; nunca le había convencido la retórica altisonante de los rosacruces, que se parecía a los discursos de los prestidigitadores y charlatanes. A medida que la alquimia práctica y las nociones místicas iban apoderándose de los círculos de la rosacruz, él fue sometiendo a examen sus actitudes anteriores hacia la fraternidad. La nueva fraternitas Christi de Andreae se fundaba en una tajante oposición a lo que él llamaba el hazmercir de la rosacruz. Los *Peregrini in Patria Errores. Utopiae* (Estrasburgo, 1618) y el

[5] Johann Valentin Andreae, *Menippus sive Dialogorum Satyricorum Centuria Inanitatum Mostratium Speculum*, 2.ª ed. (Cosmopoli, 1618; 1.ª ed., 1617), cap. 12, «Fraternitas», pp. 24-25; la sección sobre «Utopia» se halla en pp. 122-123. Apareció también una edición de esta obra en Berlín en 1673.

Civis Christianus, sive Peregrini Quondam Errantis Restitutiones (Estrasburgo, 1619) siguieron por el mismo camino.

Es imposible establecer las fronteras intelectuales de la rosacruz. El alcance y la tenacidad de la filiación variaban, y según la hermandad se iba extendiendo por toda Europa, sus doctrinas adquirían unas idiosincrasias geográficas que presentaban poca relación con el credo del núcleo de académicos renanos que habían propuesto en la segunda década del siglo XVII la solución para curar todos los males de la sociedad cristiana. Cuando Andreae volvió a una hermandad más ortodoxa con Cristo, vio en la rosacruz una fortaleza del diablo, desde donde éste intentaba minar el espíritu comunitario de los cristianos y usurpar sus prerrogativas, y como una herejía de cuyas garras se había escapado por los pelos. Temió seriamente que los rosacruces estuvieran aguando el Evangelio y apartando a la religión luterana de su matrimonio con Cristo y la Iglesia so capa de esperar un nuevo mesías. El carácter milenarista de los manifiestos de la rosacruz quedó claramente denunciado en la *Invitationis ad Fraternitatem Christi Pars Altera* (1618)[6]. Disociarse lo más posible de las perversas doctrinas de su juventud se convirtió en una preocupación obsesiva para Andreae. Los ideólogos que, por toda una serie de razones políticas y psíquicas, intentan borrar un capítulo de su pasado tienden a caer prisioneros de una neurosis machacona. La *Turris Babel* (Estrasburgo, 1619) tenía como subtítulo *sive Judiciorum de Fraternitate Rosaceae Crucis Chaos*, y en ella dio rienda suelta Andreae a su elocuencia satírica. En *Turbo* (1616), la Verdad anuncia con una retórica luterana ortodoxa que el error humano «no tiene solución», es decir, no tiene posibilidad de enmendarse, y que todo el que cree que puede transformar la humanidad para mejores cosas es mucho más necio que sus vecinos. En vez de unificar a la humanidad, la rosacruz engendraría la más completa confusión. En la época en que Andreae escribió su *Theophilus* (1649) no dejó de desear que todos los escritos de la rosacruz fueran consignados a las llamas[7].

Abundando en esta línea apologética, el más reciente de los biógrafos luteranos de Andreae ha negado que su héroe tuviera algo que ver con la composición de la *Fama* o de la *Confessio*, y ha escogido a un cierto Somon Studion, autor de una «Naometria» de dos mil páginas (1604), como probable perpetrador de la mistificación de Christian Rosencreutz. De ser esto así, en el transcurso del tiempo el prolijo Studion tuvo necesariamente que adquirir nuevas dotes para la comprensión intelectual.

---

[6] La primera parte, *Invitatio Fraternitatis*, también expresamente opuesta a la rosacruz, se publicó en Strasburgo en 1617.

[7] ANDREAE, *Turbo, sive Moleste et Frustra par Cuncta Divagans Ingenium* (Helicone, iuxta Parnassum [Strasburgo], 1616). La traducción alemana de 1907 de Wilhelm Süss se titula *Turbo oder der Irrender Ritter vom Geist*. En el *Theophilus* (Stuttgart, 1649), pp. 89-90, Andreae proclama en alta voz su cristocentrismo y rechaza a los demás legisladores: «Christianus homo non ad Romuli, aut Lycurgi, vel Draconis leges, sed Christi archetypum, corde, studio, opere... conformandus». El subtítulo del *Theophilus* era *sive de Christiana Religione Sanctius Colenda, Vita Temperantius Instituenda, et Literatura Rationabilius Docenda Consilium*.

Decenas de obras diseminadas por toda Europa, muchas de ellas nunca llevadas a la imprenta, anunciaron el inicio de la gran reforma en torno al año 1600. Para librar completamente a Andreae de toda complicidad con la rosacruz y conservar su imagen nítida de impecable luterano, se ha adelantado a 1593 el origen de las doctrinas quiliásticas de Studion, cuando Andreae tenía menos de siete años.

Sea quien sea el autor o los autores de la *Fama* y la *Confessio*, lo cierto es que estos escritos emergieron en el mundo académico luterano de la Renania, donde, junto a una cierta relajación de las normas de conducta luteranas y de la organización preestablecida de la iglesia y sus dogmas, existían corrientes de intenso malestar espiritual. Los jóvenes nacidos en la ortodoxia evangélica formal tenían que hacer frente al reto de la iglesia reformada de Calvino, de la fe católica de la Contrarreforma, de los místicos y de la nueva ciencia; y la mayoría de ellos sufrieron graves crisis espirituales: se sentían perdidos en el mundo, extranjeros en una sociedad cuyas doctrinas religiosas eran ignoradas en las prácticas de la vida diaria. Andreae ha plasmado fielmente su angustia, y su tristeza hasta la muerte en algún que otro pasaje de su *Turbo:* «O Dios, retira este caos. Ay de mí. Morir mil veces. Ya no puedo soportar la luz del sol, ni los hombres, ni la noche, ni a mí mismo. ¿Dónde, dónde estoy? No hago más que arrastrarme en torno a Turbo, al miserable Turbo»[8]. Para salir de la confusión se lanzaban por los caminos del mundo. Algunos marcharon en peregrinación a Tierra santa, pasando por los nidos de iniquidad que eran Roma y Nápoles, bastiones de la Inquisición. O hacían escala en la Ginebra calvinista. Los místicos que leían eran católicos extranjeros y escritores alemanes del período anterior a la Reforma. En su intento desesperado de encontrar la senda de la luz, los jóvenes luteranos ponían en peligro sus almas inmortales.

Estos hombres, que buscaban una nueva vida, se aventuraron por senderos extraños. La universidad les proporcionaba un rico arsenal clásico, y en ella gustaban de expresarse en nuevos modos de lenguaje –por medio de elipsis, símbolos e imágenes–. Escarbaron en el significado de los mitos paganos para ver si encontraban una clave secreta cristiana en ellos, a la vez que inventaban alegorías que les servían para ahuyentar sus pavores religiosos y encubrir sus aventuras, a veces rayanas en la heterodoxia. El énfasis que ponían en la alquimia filosófica iba acompañado de un sincero deseo de conocer su propia conciencia interior, de descubrir todos los secretos de la naturaleza, prepararse para el milenio y realizar la síntesis entre las doctrinas antiguas, las cristianas y las modernas. La vida de la universidad les permitía comunicar sus ideas esotéricas a unos cuantos colegas de confianza sin correr el riesgo de la publicidad. Este deseo de reformar la Reforma era una amenaza para una institución que sólo recientemente había resuelto sus cuestiones teológicas de fondo y se había separado mediante un muro de dogmas no sólo de la ramera de Babilonia que era Roma, sino también de la Ginebra de Calvino.

[8] ANDREAE, *Turbo*, p. 164.

Andreae fue un buscador por antonomasia. En 1607 se condenó a un grupo de estudiantes de Tubinga por trato con prostitutas. La implicación de Andreae en este asunto ha dado pie a diferentes interpretaciones. Una pretende que el canciller ducal, Matthias Enzlin, utilizó este incidente como pretexto para reprimir al vástago de una importante familia burguesa en un gesto de absolutismo ducal. El acontecimiento aparece con otra luz en el relato de un sueño que tuvo Andreae y que le pronosticaba su suerte. Fueran cuales fuesen los hechos específicos de este traspié, lo cierto es que huyó de Tubinga, refugiándose primero en casa de unos amigos de su padre y de sus abuelos en Estrasburgo. Allí conoció a Lazarus Zetzner, un impresor de obras de Paracelso y de literatura alquimista para toda Europa, y que sería también el editor de Andreae durante veinte años. Las peregrinaciones de Andreae se sucedieron a través de Heidelberg, Francfort, Mainz, y en más de una ocasión se acercó a los focos del catolicismo, sobre todo al colegio de los jesuitas de Dillingen. De regreso a Tubinga, como aún no le dejaban ordenarse hizo de tutor de un joven noble, aprendió artes mecánicas y música, y escribió un tratado sobre la educación de los jóvenes, disfrazado de relato fantástico. En 1610 emprendió otra tanda de viajes, también obligado por unas acusaciones en contra suya, esta vez por estar implicado en estudios y grupos secretos. En esta ocasión Andreae se dirigió hacia la Suiza de habla francesa (antes o después de una escapada a Francia, Italia y España). El orden de Ginebra, ciudad de los calvinistas, fue una gran revelación utópica para él, como recordaría en su autobiografía el anciano y muy ortodoxo luterano.

Cristianápolis reflejaría después el espíritu de la fuertemente vigilada vida de la Ginebra de Calvino, opuesto al relajamiento de las ciudades universitarias de la Renania, ocasionalmente zarandeadas por alguna reprimenda de las autoridades luteranas. Un joven del mundo occidental del siglo XX se sentiría asqueado por el retrato idealizado de Ginebra que hizo de memoria Andreae, pero los valores de una utopía cristiana del siglo XVII estaban fundados en conceptos de obediencia a la autoridad civil, cuya significación espiritual resulta difícil de captar en nuestros días. La libertad política, unida a una guía religiosa de la conducta moral de índole absolutamente autoritaria, podía resultar atractiva a un joven acostumbrado a la aceptación luterana de la voluntad autocrática del príncipe de turno y de su canciller. Se concebía la libertad como el cumplimiento de los mandatos de Dios; pero, reflejando con el espíritu activista de su generación, Andreae no se contentaba con la mera obediencia verbal a las normas del bien público; quería la unión entre la sabiduría y la caridad, manifestada en el cultivo de las artes y las ciencias como actos visibles de amor cristiano.

Tras su regreso de su segunda tanda de viajes, Andreae se dedicó a estudiar en serio la teología en el seminario de Tubinga, que albergó otrora a Kepler y cobijaría después a Schelling y a Hegel. En las ciudades uni-

versitarias se podían hacer amigos, sin compartir por ello las mismas opiniones en cuanto al grado en que podía comprometerse un luterano en astrología, alquimia, las doctrinas paracélsicas de la correspondencia macro-microcósmica, el misticismo quiliástico del naometricismo, los escritos de Jacob Boehme y tantas otras teosofías y milenarismos, sin caer realmente en las redes de la herejía. Lo esotérico atrajo a muchos en varios grados durante períodos más o menos largos. Los entusiasmos iniciales y los posteriores repudios eran el pan nuestro de cada día, y a nadie se le ocurría que este tipo de coqueteos marcara a nadie para el resto de su vida. El conceptor de saber *(scientia)* era más bien fluido, y apenas se habían fijado los cánones de la ciencia y la demostración experimentales. Se podía mostrar una inclinación hacia un aspecto de la corriente teosófica, sin por ello haberla tragado del todo (aunque los enemigos profesores y teólogos estuvieran listos para sacar el mayor partido posible al mínimo flirteo en este sentido). En su oración fúnebre en el entierro de su amigo Tobías Hess, Andreae no dejó de aludir a los jóvenes devaneos de su amigo con el quiliasmo –en cierta ocasión lo había llamado «utopiensis princeps»–, asegurando a la asamblea que había muerto como buen luterano ortodoxo. En su *Mythologia Christiana* (1619), Andreae emplea una imagen prosaica al estilo de Lutero para justificar a su amigo, cuyo cerebro había sido examinado en una autopsia por Vesalio: «Curiositatis excremata bene evacuarat»[9].

En el seminario tubingués, el grupo que se entregara otrora en cuerpo y alma a la reforma del mundo entero volvió pronto a la ortodoxia, olvidándose de Rosencreutz. Como era de esperar, los escritores luteranos se esfuerzan en minimizar el papel desempeñado en este círculo por Christoph Besold (1577-1638); sin embargo por más vueltas que le demos a la constelación de relaciones que existieron entre los veinticinco hombres que, junto a Andreae, fundaron la ortodoxa *Societas Christiana* en 1618, el futuro hereje que se pasaría al catolicismo acaba siempre ocupando un lugar relevante[10]. Gracias a Besold conoció Andreae a Wilhelm Wense, que había viajado a Italia de 1614 a 1616 y visitado a Campanella en la prisión; y gracias a Wense, Andreae conoció a Tobías Adami, que había penetrado todavía antes en el calabozo donde yacía Campanella, empezando a difundir hacia 1613 por toda Renania las ideas del dominico italiano. Andreae empieza a citar los manuscritos de Campanella desde 1619, fecha en que publica en alemán algunos sonetos del mismo, entre ellos el «Delle radici de'gran mali del mondo».

Las obras de Campanella eran curiosas misivas desde las tinieblas del mal que eran los calabozos de la Inquisición. Se había conseguido pasar sus papeles hasta el corazón de la institución teológica luterana, que era

---

[9] ANDREAE, *Mythologiae Christianae sive Virtutum et Vitiorum Vitae Humanae imaginum Libri Tres* (Estrasburgo, 1619), pp. 22-23, citado por MONTGOMERY, *Andreae*, I, 208.

[10] Cf. Ludwig TIMOTHEUS VON SPITTLER, «Ueber Christoph Besolds Religions-Veränderung», en *Patriotisches Archiv*, ed. F. K. von Moser, VIII (Mannheim y Leipzig, 1788), 429-472.

el seminario de Tubinga. Las ideas de los jóvenes reformadores luteranos estaban todavía en ebullición –acababan de regresar de sus viajes (Adami había llegado hasta Jerusalén) y sus primeros escritos dan fe de una teología atormentada y de las dificultades encontradas para asimilar lo que representaba la «nueva filosofía»–. La cuestión del influjo de Campanella en el grupo alemán es uno de esos falsos problemas en los que se ve enzarzada a menudo la historia de las ideas. La mentalidad de Andreae se había forjado en un mundo teológico luterano y la de Campanella, pese a sus numerosas heterodoxias, en un mundo tomista. Las fórmulas de Campanella eran contagiosas: la trinidad del mal estaba constituida por la tiranía, los sofismas y la hipocresía, y los escritos de esta víctima de la persecución católica se podían leer con bastante simpatía en Alemania. No obstante, el mito de Andreae del progreso del alma en busca de Cristo está muy lejos del proyecto campanellano de una teocracia papal universal. Estos hombres no compartían la misma visión política ni religiosa, y la diferencia que les separaba se haría total cuando ambos abrazaron su respectiva ortodoxia. Antes de que Leibniz intentara realizar la gran reconciliación entre el catolicismo y el protestantismo, la idea de aceptar algo de Roma repugnaba a cualquier luterano ortodoxo. Cuando Andreae, a imitación de Lutero, reflexionaba sobre Roma, no hacía sino repetir el veredicto de aquél: «Orbis quondam, nunc scelerum caput»[11]. La obra de Andreae *Verae Unionis in Christo Jesu Specimen* (1628) había expresado la necesidad de un «consensus Christiani, pro unius religionis sincera professione»; sin embargo, para Andreae sólo era concebible la única y verdadera religión evangélica, distinguida con el nombre del incomparable héroe Lutero, y no estaba dispuesto a entrar en tratos con el calvinismo, el anabaptismo, el weigelianismo, la rosacruz o las numerosas imposturas seudoquímicas, y mucho menos aún con el papismo. Tobías Adami acabó rompiendo con Campanella a causa de los virulentos ataques de éste contra Lutero, y, por su parte, Andreae acabó denunciando a Campanella por albergar una fe ciega en la fatalidad y en los astros[12]. Treinta años antes, empero, los sentimientos de Andreae habían sido mucho más favorables.

Pero, aunque Andreae y Campanella crecieron en diferentes ambientes intelectuales, fueron, sin embargo, contemporáneos y estuvieron marcados por el mismo espíritu de la época. Si hubo algún influjo, fue naturalmente de Campanella sobre Andreae. Ambas concepciones fueron variaciones de la utopía pansófica esencialmente independientes, y dedicarse a buscar imágenes y frases comunes a las dos nos parece tarea de pedantes. Campanella habría permanecido desconocido durante décadas en el norte de Europa si algunas de sus ideas no hubieran penetrado en el

[11] «En otros tiempos la capital del mundo y ahora la capital del crimen». ANDREAE, *Vita*, ed. Rheinwald, p. 36.

[12] ANDREAE, *Selenianu Augustalia* (Ulm, 1649), p. 146. Se publicó un segundo volumen de correspondencia con los duques de Brunswick-Lüneburg y otros en 1654 bajo el título: *Sereniss. Domus Augustae Selenianae*.

mundo luterano alemán por conducto de Adami, Wense y Andreae, que sirvieron además de intermediarios respecto a Comenio. Los libros publicados en Francfort se distribuían rápidamente por todos los países protestantes del norte, y la preparación por parte de Adami de los manuscritos de Campanella en orden a su publicación fue un acto de verdadera transmisión intelectual. Las concepciones de Andreae distan de ser todas originales, pues un cerebro tan esponjoso como el suyo es un gran obstáculo para el establecimiento de la paternidad de muchas de sus ideas. Hay una cosa que es cierta: ningún luterano puro habría podido vivir en la ciudad del sol de Campanella, mientras que sí se habría encontrado como en casa en Cristianápolis. Los vagabundos del sur se movían en un mundo astronómico y astrológico –los planetas danzaban en la mente imaginativa de Bruno–; por su parte, los nórdicos esperaban prodigios del laboratorio alquímico, sancionado por Lutero. Los preparados alquímicos necesitaban sótanos, mientras que, en la ciudad de Campanella, la enseñanza se impartía al aire libre y el templo estaba coronado por un observatorio.

Andreae se sirvió de toda una serie de artificios literarios para poner de relieve su mensaje apostólico. Entre otras fuentes, utilizó la Epístola a los hebreos, sobre todo el capítulo II, versículos 13-16, donde Pablo hablaba de los que se reconocían «extranjeros y peregrinos en la tierra» y que ahora «desean un país mejor, es decir, el cielo». Ello le llevó a la descripción de una suerte de progreso de peregrino a través de una tierra condenada, con el descubrimiento final de la ciudad de dios. Esta imagen del *cosmoxenus* aparece ya en los escritos de Sebastian Münster, y si buscamos más a fondo sus orígenes en los primeros años de Andreae, en una pintura de Jerg Ratgeb que se halla en la Stiftkierche de Herrenberg y en la que aparecen los apóstoles desparramándose por el mundo[13]. Otra manera de propagar la fe consistía en llevar el lenguaje de la alquimia, la experiencia de las diferentes fases de los tradicionales procesos químicos, al terreno religioso. La alquimia se convirtió en fuente inagotable de simbología cristiana en *Las nupcias químicas* de Andreae. Esta simbolización de la alquimia era una práctica aprobada que se remontaba al mismo Lutero. La búsqueda de Cristo podía describirse con toda una serie de imágenes que saturaban la atmósfera espiritual. Los sueños reflejaban fantasías librescas y asociaciones provenientes del laboratorio alquímico; por su parte, las descripciones literarias de las experiencias emocionales religiosas asumían también una cualidad onírica. Las generaciones posteriores perdieron las claves alquímicas de estas formas simbólicas, las cuales se convertirían en una cosa rara. En fin, se cristianizaron igualmente todos los signos astrológicos y la totalidad de la mitología pagana. Todas éstas eran formas nuevas de propagar la fe, con la creación de mitos cristianos que se dirigían directamente a los corazones de los hombres, como fábulas ideadas para enseñar lo invisible. El mito de Cristianápolis fue el

[13] Cf. MONTGOMERY, *Andreae*, I, 139. El cuadro se encuentra actualmente en la Staatsgalerie de Stuttgart.

logro más importante de Andreae; estuvo debatiéndose con el mito de Christian Rosencreutz hasta que, por fin, vio claro los serios peligros que encerraba, pero no por eso desechó imágenes claramente sincréticas, muchas de las cuales eran demasiado recónditas para que penetraran en la cultura general de la Europa cristiana. Las ciencias se convirtieron en experiencias cristianas, y no en meros estudios de la naturaleza objetiva. Las doctrinas, los ritos y los artículos de fe cristianos se leyeron así a la luz de la práctica de la ciencia, que servía por ello mismo de demostración emocional del cristianismo, cual instrumento para robustecer la fe cristiana mediante la operación de los sentidos en el laboratorio. En su *Heraclis Christiani Luctae XXIV* (Estrasburgo, 1615), el héroe pagano aparece completamente cristianizado y sus trabajos se convierten en pruebas cristianas[14].

Las andanzas en tierra extranjera, mito que podía tomar la forma de un diálogo, una homilía o un poema, permitieron a Andreae adaptar el ingenio lucianesco y erasmiano para exponer la locura de los falsos retóricos, los matemáticos hinchados, los alquimistas avaros –en contraposición a los cristianos–, y, una vez que vio claro el peligro que representaban para la fe cristiana, la locura de los rosacruces. El peregrino del *Peregrini in Patria Errores* (1618) aparece en el *Civis Christianus* (1619) anhelante de descubrir a Cristo. En una obra bastante tardía, la *Opuscula Aliquot de Restitutione Reipub. Christianae in Germania* (Nuremberg, 1633), Andreae deja transparentar sus miedos de que en su propia iglesia evangélica ocupara el Estado, a no ser que se reformara según el espíritu cristiano, el lugar del papado en una nueva confusión del Evangelio.

En una carta dirigida al duque Augustus el 27 de junio de 1642, Andreae cuenta la vida truncada de la Societas Christiana a causa sobre todo del estallido de la Guerra de los treinta años. En la nómina inicial de miembros aparecía toda una serie de impecables luteranos; Andreae sostuvo más tarde que la Sociedad se había opuesto siempre de forma inequívoca a las «indignas fantasías» de la fraternidad de la rosacruz. Un cuarto de siglo después, la primera fascinación de una buena parte de estos respetables eruditos se trocó en una actitud más calma. Sin duda que algunos miembros de la Sociedad compartieron más de una vez con la Fraternidad de la rosacruz la pasión por la renovación del mundo cristiano; sin embargo, la apertura de mente, el sentido común y la franqueza de la Sociedad contrastó fuertemente con la afición de la Fraternidad a la naometría, a la alquimia práctica y a multitud de ciencias ocultas. Andreae no olvidó nunca los frutos de la Sociedad y en 1626 intentó formar de nuevo una *Unio Christiana*, aunque con poco éxito. En una carta escrita a Comenio el 16 de septiembre de 1629, en contestación a los deseos de éste de enrolarse en la nueva sociedad, Andreae resaltaba la distinción entre los objetivos vanos, pretenciosos y mundanos de la Frater-

[14] Apareció una traducción del descendiente de Andreae, Hermann Viktor ANDREAE, titulada *Die Kämpfe des christlichen Herkules* (Fráncfort, 1845).

nidad de la rosacruz, por una parte, y los de la nueva Sociedad, en la que Cristo recobraba el lugar que le pertenecía en el orden del universo[15]. Por esta época Andreae se hallaba abrumado por el desaliento y se había resignado a jugar el papel de David, al que se le había prohibido construir el templo del Señor, tarea que se dejaba a un futuro Salomón. Comenio respondió al reto, y en sus escritos dejaba transparentar la inminencia de un nuevo Salomón, que erigiría el templo de la pansofía con el soporte de un nuevo Platón, que no era sino él mismo en persona.

Cristianápolis y la Societas Christiana fueron sin lugar a dudas para Andreae, cuya escrupulosa conciencia luterana nos es ya conocida, la solución ideal en este mundo. Si él conseguía mostrar que se encontraban en el Evangelio las ideas necesarias para una reforma general, está claro que ya no había necesidad de una nueva confesión de fe. Como el propio Cristo era el maestro, Christian Rosencreutz, y junto con su «ciencia» arábiga aprendida en la remota Damcar y su tumba redescubierta, se convertían en una mistificación inútil. Andreae agradeció a Wilhelm Wense, en la oración fúnebre pronunciada a la muerte de éste, el haber lanzado la idea de la Sociedad cristiana.

Trabajó para reunir en una suerte de sociedad un cierto número de hombres deseosos y capaces de luchar por la mejora de los tiempos, hombres que, dispersos por toda Alemania, se comunicarían los unos con los otros y, en un espíritu de amistad, analizarían las condiciones corrompidas en la literatura y en la vida cristiana, estudiando los remedios para las mismas. Pues en una época en que una cierta fraternidad engañosa *(fictitia)* se había apoderado de las mentes por completo, él creyó que había llegado el momento de replicar (como ya dije en mi *Cristianápolis*, p. 15): «Si estas reformas parecen propias, ¿por qué no aplicarlas nosotros mismos? No esperemos a que ellos lo hagan...»

Siguiendo el consejo de Wense, Andreae compuso, según nos cuenta, las dos *Invitationes ad Fraternitatem Christi*, y dos panfletitos titulados «Christianae Societas Imago» y «Christiani Amoris Dextera Porrecta». Se había conservado el título de Campanella con un significado distinto.

La sociedad se llamó la «Civitas Solis», y nosotros dos teníamos como meta unir –bajo una especie de mando y cabeza (habíamos escogido a Augustus de Luneburgo, fénix de los príncipes e ideal viviente para dicho plan)– a un cierto número de alemanes que fueran ortodoxos en la fe luterana, sobresalientes por su erudición y de carácter sólido (pero sin discriminación respecto a la cuna o a la fortuna), a fin de que se aplicaran seriamente al cultivo de la verdadera piedad, a la corrección de la disoluta vida moral y a la restauración de una cultura literaria que había caído en la más completa decadencia... Pero la tormenta de las desgracias alemanas cayó sobre nosotros y cortó de raíz todos estos –en mi opinión bastante elogiosos– esfuerzos, frustrando y desbaratando de este modo toda mi «Cristianápolis»[16].

---

[15] Andreae a Comenio, 16 de sept. de 1629, en MONTGOMERY, *Andreae*, I, 104, n. 317.

[16] ANDREAE, *Amicorum Singularium Clarissimorum Funera, Condecorata* (Lüneburg, 1642), pp. 7-9, citado por MONTGOMERY, *Andreae*, I, 214-215. Los dos panfletos, escritos en 1620, no se editaron al parecer y quedaron perdidos hasta mediados del siglo XX.

Algunos estudiosos han dividido la vida de Andreae en dos partes completamente opuestas: la del joven pensador esotérico del período anterior a 1634 y la del predicador y administrador luterano archiortodoxo y carente de imaginación de los últimos años. Semejantes intentos se han hecho para partir en dos la vida de Campanella, la de Marx y la de tantos otros pensadores. Los textos muestran una razonable consistencia moral a lo largo de toda la vida de Andreae, si bien el simbolismo alquímico fue desapareciendo según se iba haciendo más viejo a la vez que más retórico y ordenado. Su *Rei Christianae et Literariae Subsidia* (Tubinga, 1642) es un compendio bastante pesado de 600 páginas en el que las secciones sobre conocimientos universales de la ciencia, el arte y la pedagogía alternan con la cronología, la apologética cristiana y una sinopsis de los evangelios. En un determinado momento enumera a cuatro hombres que destacan en cada una de las quince esferas de la actividad humana en la que los modernos han sido innovadores, y que van de la teología hasta el derecho pasando por la medicina, la historia, las matemáticas, la astronomía, la filosofía, la retórica, la crítica (enseñanza clásica), la poética, el enciclopedismo, la geografía, la cosmografía, el arte, la música y la imprenta. Más de un tercio de los hombres nombrados se dedican, al menos como pasatiempo, a lo que se podría llamar hoy día con el nombre de ciencia; pero un buen número de ellos son alquimistas y iatroquímicos.

La Guerra de los treinta años no sólo deshizo las esperanzas que tenía puestas Andreae en la Societas Christiana, sino que le hizo conocer en su propia carne sus desoladores efectos con la pérdida de sus posesiones y los extremos sufrimientos que padeció la grey, cuyo pastor era él mismo. En Calw, donde había desempeñado durante casi dos decenios el cargo de *Spezialsuperintendent* (pastor principal), su biblioteca y pinacoteca personal fueron pasto de las llamas. Después del desastre y de los años de reconstrucción, se le nombró en 1639 predicador de la corte y consejero consistorial del duque Eberard III en Stuttgart. Andreae se quejó de su suerte cual un nuevo Jonás –«me han arrojado fuera de mi embarcación, Calw, y me ha tragado el leviatán, la corte»[17]–, pero, con el tiempo, superó su «nausea rerum» y procedió a reorganizar y reformar las instituciones luteranas en su jurisdicción. Cuando su mala salud exigió que se le liberara de algunas de sus responsabilidades, fue nombrado abad y *Generalsuperintendent* de Bebenhausen, un claustro cisterciense que se había convertido en escuela luterana. Por fin, en 1654, el año de su muerte, fue recompensado con una sinecura como abad de Adelberg, una abadía que-

[17] MONTGOMERY, *Andreae*, I, 82. En una carta del 1 de marzo de 1654 al duque Augustus de Brunswick-Luneburgo (*ibid.*, p. 52), Andreae resume con humor su carrera pastoral: «Anno 1614. conduxit ad Laboratorium Vaihingam.
1620. produxit ad Directorium Calvam.
1639. pellexit ad Oratorium Studtgardiam.
1650. depressit ad Purgatorium Bebenhusam.
1654. eduxit ad Refrigeriun Adelbergam. Dominus porro provideat».

mada, y se le dio permiso para retirarse a Stuttgart, su *refrigerium*, lugar de asueto y de consuelo. Pero el recuerdo de su pasado no dejó de perseguirle hasta en los últimos instantes de su vida. En su autobiografía volvería a insistir en su ortodoxia con apasionada invectiva: «Por eso, tanto en privado como a la luz pública de la iglesia cristiana, y contra los amantes de la oscuridad, declaramos solemnemente que no tenemos, no hemos tenido y nunca tendremos nada en común con el lodo del papismo, la grandilocuencia del calvinismo, las blasfemias de los secuaces de Focio, la hipocresía de los *Schwenkfelders*, la locura de los weigelianos, las heces del anabaptismo, las ensoñaciones de los exaltados, los cálculos de los curiosos, el terreno resbaladizo del sincretismo, la abominación del libertinismo –en una palabra, con todas las vanidades e ilusiones de los impostores–»[18]. Se las apañó para reconciliar el pietismo de Arndt con la ortodoxia teológica de Hafenreffer; mas las proporciones de la sagrada fórmula no fueron la norma constante de toda su vida. El ardor de la juventud y la frigidez de la edad avanzada dieron una mezcla poco equilibrada.

Cristianápolis

De sus ciento y pico escritos, *Cristianápolis* fue la única obra por la que entró Andreae a formar parte de las historias generales del pensamiento utópico. En este retrato de una sociedad cristiana ideal se hallan perfectamente integradas la ciencia y la religión luterana ortodoxa; si el conocimiento de Cristo es el bien supremo, la ciencia física se convierte en la más importante de las preocupaciones humanas santificadas. Ya desde que Robert Bruton escribiera su *Anatomía de la melancolía*, *Cristianápolis* fue considerada como una utopía junto a la *Utopía* de Moro, *La nueva Atlántida* de Bacon y *La ciudad del sol* de Campanella. En su oración fúnebre por Wilhelm Wense, Andreae había llamado a *Cristianápolis* el correspondiente literario de la Societas Christiana. Se convirtió en uno de los progenitores reconocidos de la pansofía comeniana y en una de las bases de los proyectos universales de Leibniz. Como estaba compuesta en latín y no se tradujo al alemán hasta el siglo XVIII, su influjo directo se restringió más bien al mundo académico; pero fue muy imitada en dicho ambiente, extendiendo su universo de imágenes por ámbitos más amplios a medida que sus ideas aparecían copiadas en la lengua vernácula[19].

---

[18] *Vita*, citada por Montgomery, *Andreae*, I, 114.

[19] La traducción alemana de D. S. G [eorgi] se titulaba *Reise nach der Insel Caphar Salama* (Esslingen, 1741). También se adaptaron al inglés otras obras de Andreae hacia mediados del XVII. John Hall, *Of the advantageous reading of history* (Londres, 1657), incluyó *A modell of a Christian society*, que fue una traducción algo libre de la obra de Andreae «Christianae Societatis Imago», y *The right and of Christian love offered*, traducción de «Christiani Amoris Dextera Porrecta».

La obra maestra de Andreae está escrita en un estilo satírico, plagado de imágenes, erasmiano, a menudo críptico, y más propio de la descripción de una experiencia espiritual que de un manual de teología sutil. *Cristianápolis* se aleja bastante de las utopías contemporáneas. Es fervientemente cristocéntrica y el observador que es el protagonista, no es ningún autómata; se va transformando psíquicamente con la experiencia de la ciudad santa. *Cristianápolis* es la historia de un adepto que vive en una comunidad luterana ideal, y las modificaciones que experimenta su ser interior, su exaltación ante la vista de la ciudad cristiana meticulosamente ordenada, constituye el núcleo de la obra. En comparación con esto, parece como si no ocurriera prácticamente nada a los navegantes naúfragos de la nueva Atlántida; aunque éstos se sienten sorprendidos y llenos de gratitud por tanta amabilidad como reciben, no experimentan sin embargo ninguna conversión espiritual. Por lo que se refiere al capitán genovés que ha visto las excelencias de la ciudad del sol de Campanella, no representa sino una figura de la que se sirve el autor para sus fines de narración ya que, en cuanto ha oído el relato de la ciudad, le falta tiempo para marcharse a su país de origen.

El héroe de *Cristianápolis* es Cosmoxenus christianus, un peregrino extranjero que sufre mucho viendo los usos corrompidos del mundo; la alegoría no se mantiene encubierta. Rafael Hitlodeu, el héroe de la *Utopía* de Moro, es presentado como miembro de la expedición de Vespucci, que se desarrolla a un nivel de claro realismo, siendo la preocupación mayor de Moro conservar la verosimilitud durante todo el relato. El peregrino de Andreae se embarca en una nave llamada Fantasía; tras el naufragio, va a parar a las costas de Caphar Salama (lugar donde Judas Macabeo derrotó a las fuerzas de Nicanor), isla cuyos habitantes viven en comunidad bajo un gobierno espiritual. Caphar Salama nos es descrita en cincuenta capítulos, que cubren todos los aspectos de la sociedad. Los guardianes de Cristianápolis someten primero al forastero a un examen moral, del que sale con éxito. La inmersión en el mar, que representa al bautismo, le pone en condiciones de llevar una nueva vida. Se le va enseñando la ciudad paulatinamente. En primer lugar se le enseñan las cosas de orden material, que interesan sobre todo a los historiadores de las utopías mecánicas –agricultura, trabajos artesanales, proyectos públicos–. Luego asciende Cosmoxenus hasta el corazón de la ciudad, donde se hallan las instituciones de la justicia, la religión y la educación. Al penetrar en la región santa se le pone delante de los doce artículos inscritos en oro. Son de índole cristológica y ortodoxa, y versan sobre el ministerio de la palabra, tres perdones de los pecados y la resurrección general de la carne. Una parte del credo reza en este sentido: «Creemos en una vida eterna en la que obtendremos una luz y una destreza perfectas, así como un conocimiento tranquilo, rebosante de gozo; en la que igualmente la malicia de Satán, la impureza y la corrupción del mundo estarán en constante jaque; en la que los buenos recibirán más bien y los malos más mal, y la gloria de la Trinidad santa será nuestra para

siempre»[20]. Para Andreae, Satanás era tan palpable como lo había sido para Lutero, y los hombres tenían que presentarle combate con obras y palabras. En pocas utopías aparecen tan bien presentadas como en éstas confesiones explícitas de fe. A los utopianos de Moro les bastaba con creer en Dios, en la inmortalidad del alma y en las recompensas y castigos del mundo venidero; la religión era bastante tolerante con algunas desviaciones. Los atlántidas de Bacon se hacen cristianos gracias a una epifanía milagrosa, pero esto no tiene mucha importancia salvo en lo concerniente a la observación de unos pocos cánones de conducta. Cristianápolis no sólo tiene un credo bien detallado, sino que algunos artículos han de creerse *toto corde*, «de todo corazón» –una intensidad pietista parece impregnar toda la dogmática.

El hombre de Andreae ha recuperado la dignidad perdida con la transgresión de Adán, y mediante el Espíritu Santo ha entrado en una nueva relación con la naturaleza. En el artículo VIII se puede leer: «erudimur supra naturam, armamur contra naturam, conciliamur cum natura»[21]. En el interrogatorio al que se somete a Cosmoxenus antes de ser admitido a Cristianápolis, una de las faltas que éste confiesa es que «por... una inexcusable locura» se había olvidado de honrar a la naturaleza[22]. En otro pasaje Andreae hace la siguiente reflexión: «pues ¡qué estrecho resulta el conocimiento humano si discurre cual extranjero por la más saludable de las creaciones e ignora las ventajas que tantas cosas pueden representar para el hombre, al tiempo que se pasea por el barrizal de reglas y abstracciones, jactándose de que se trata de una ciencia del más alto orden!»[23].

El tono general de Cristianápolis recuerda bastante al de los «honestos placeres permitidos» de Moro, poco monástico en cuanto a la austeridad, aunque poco transigente con las superficialidades. «Sólo son ricas –dice el narrador– aquellas personas que tienen todo lo que necesitan realmente, sin admitir nada por el simple hecho de aumentar su abundancia»[24]. Los males del desorden, el hambre, la miseria y la guerra, que dominan en el mundo exterior, se consideran como impedimentos para la realización espiritual del individuo. Las instituciones seglares ideales de Cristianápolis, el sistema educativo que fomenta la búsqueda de lo mejor y los mecanismos utópicos para regular la producción y el consumo, no son fines en sí mismos, sino medios para preparar mejor a los habitantes a la fiesta espiritual, a la inmersión teosófica del alma. Son los preliminares que impiden la pérdida de los miembros espiritualmente creativos de la sociedad a causa de una posible escasez. En un lugar espe-

[20] ANDREAE, *Christianapolis, Christianopolis*, trad. Felix Emil Held (Nueva York, Oxford University Press, 1916), p. 177. Todas las citas se refieren a la traducción de Held, a no ser que se señale otra cosa.
[21] *Ibid.*, p. 176.
[22] *Ibid.*, p. 155.
[23] *Ibid.*, p. 198.
[24] *Ibid.*, p. 156.

cialmente señalado de Cristianápolis, donde los habitantes más cualificados se reúnen para escuchar conferencias y discutir sobre la ciencia metafísica, los escogidos van adquiriendo una visión mística de Dios en la mejor de las tradiciones neoplatónicas cristianas. Los arrobos les hacen olvidarse de todas las preocupaciones terrenales –«se vuelven a encontrar a sí mismos»[25]–. Aunque esto no sea un estado permanente, vuelven a las cosas materiales enriquecidos por esta experiencia. Se reconocen las diferencias en la respuesta de los hombres ante este tipo de fenómenos espirituales. La fase suprema de la teosofía, ciencia reservada a un grupo selecto capaz de recibir la iluminación directa de Dios, empieza donde acaba el conocimiento de la naturaleza. Es algo secreto y comunicado mediante la visión de la cruz. Andreae se inspira de la rica tradición mística alemana, en la que abundan imágenes provenientes de la nueva ciencia, como manera de encontrar la unión con Dios. La utopía humanista cristiana de Moro incluía una élite, pero ésta estaba más cerca del resto de los humanos que los adustos científicos-sacerdotes de Bacon y Campanella o que los directores espirituales de Cristianápolis.

En un pasaje en que arremete contra la excesiva importancia dada generalmente a la lógica estéril, Andreae define el talante intelectual de la isla en un lenguaje a la vez teológico y científico: «Piden a sus hombres dotados que disciernan la razón con la que pueden contar, y que prueben el grado de juicio que tienen de las cosas para no buscar inútilmente fuera de ellos mismos las razones de las cosas en teorías abstractas. Pues el hombre dispone en su interior de un gran tesoro de juicios si prefiere ahondar un poco en vez de perderse en vanos preceptos»[26]. Los habitantes de Cristianápolis acuden a la matemática y geometría moderna para agudizar su ingenio en vez de a la lógica aristotélica. Tanto la ciencia empírica de Bacon como las matemáticas se integran perfectamente en la ciencia cristiana; pero este conocimiento no es autónomo ni autosuficiente:

> Está claro que el supremo Arquitecto no hizo este maravilloso mecanismo al azar, sino que lo completó de manera sabia con toda clase de medidas, números y proporciones, añadiéndole a todo el elemento tiempo, distinguido por una asombrosa armonía. Ha colocado de manera especial sus misterios en sus talleres y en los edificios típicos, para que con la llave de David podamos descubrir lo ancho, lo largo y lo profundo de la divinidad, hallar y descifrar al Mesías presente en todas las cosas, que une todo en una asombrosa armonía y todo lo conduce de manera sabia y firme, y para que nos deleitemos adorando el nombre de Jesús[27].

La hermandad secreta, de sólo los escogidos, aprenden los números y proporciones místicas de las cosas. Pese al espíritu generalmente comunitario de la sociedad, el carácter esotérico del sumo conocimiento excluye al «populacho», y hasta los más iluminados han de aceptar la existencia

[25] *Ibid.*, p. 217.
[26] *Ibid.*, p. 216.
[27] *Ibid.*, pp. 221-222.

de límites en su conocimiento de Dios y sus planes, idea de las limitaciones humanas que Andreae compartía con Bacon. La profecía milenarista no tiene ningún lugar aquí.

En esta *cábala* se aconseja ser más bien circumspectos, pues tenemos considerables dificultades en los asuntos del día, andando a ciegas a la hora de dilucidar los acontecimientos del pasado y sabiendo que Dios se ha reservado para sí el futuro, revelándolo a un reducido número de individuos y sólo a intervalos muy amplios. Amemos entonces los secretos de Dios que se nos han revelado y no hagamos como el populacho, que desprecia lo que está fuera de su comprensión, y no juzguemos las cosas divinas por el mismo rasero que las humanas; pues Dios es bueno en todas las cosas, pero en su propio ser es todavía más admirable[28].

En Cristianápolis hay una actitud negativa hacia la filosofía tradicional aristotélica e incluso una cierta ambivalencia respecto a la imprenta por haber propagado tanta irreligión y desvarío; sin embargo, no se muestra una semejante actitud hacia el laboratorio químico. Aquí se revela sin falsificaciones la verdadera naturaleza, que es el mundo de Dios. Sólo la directa exploración de la naturaleza es fuente de verdad; todo lo que escribieron los antiguos sobre la naturaleza es *a priori* sospechoso, ya que eran paganos. «Todo lo que se ha recabado y extraído de las entrañas de la tierra con la industria de los antiguos es sometido aquí a riguroso examen para dilucidar si la naturaleza se nos ha abierto verdaderamente»[29]. Si Lutero llegó a denigrar más de una vez en sus charlas de sobremesa la astronomía en general (y probablemente a Copérnico en particular), nunca se mostró contrario a los análisis químicos. La nueva astronomía podía manifestarse en contra de la interpretación luterana literal del texto escriturístico; sin embargo, no existía ningún riesgo de este tipo en el campo de la química alquímica y de las matemáticas ya que su contenido no entraba en la competencia del exigente exegeta. Se ha sugerido incluso que el dogma luterano de la presencia real en la Eucaristía podía llevar a la veneración del mundo de la naturaleza en toda su complejidad química. La farmacia de Cristianápolis es un verdadero microcosmos de la naturaleza entera. «Todo lo que ofrecen los elementos, todo lo que eleva el arte, todo lo que suministra la naturaleza, es expuesto en este lugar, no sólo con fines de salud, sino también con vistas al progreso de la educación en general.» La farmacología y la química se han convertido en ciencias ejemplares, cuyas enseñanzas se pueden extender por analogía a los asuntos públicos. «Pues la división de las cuestiones humanas se efectúa con más facilidad cuando se observa una más hábil clasificación junto a una mayor variedad»[30].

El *laboratorium*, sito en el centro de la ciudad, aparece descrito con toda suerte de pormenores. «Aquí los poderes de los metales, los minera-

[28] *Ibid.*, p. 222.
[29] *Ibid.*, p. 197.
[30] *Ibid.*, p. 198.

les, los vegetales e incluso los animales son investigados, refinados, aumentados y combinados para uso de la raza humana y mejoramiento de la salud. Aquí se casa el cielo con la tierra y se descubren los misterios divinos impresos en la tierra; aquí se aprende a dominar el fuego, a servirse del aire, a medir el agua y a analizar la tierra. Aquí se imita a la naturaleza hasta los últimos extremos a la par que se emulan sus principios, formando, según las huellas de la gran máquina, algo diminuto y de gran belleza»[31].

Se dan por supuestos los males del mundo, la brevedad de la vida y las penas de la existencia; no obstante, no hay razón para que los hombres desesperen. Andreae no propone ninguna doctrina progresiva de la ciencia en el sentido de Condorcet, ni prevé una gran prolongación de la vida humana, como deseó Bacon. La media normal de vida sería suficiente con tal de no darse la gente al desenfreno ni padecer demasiados sufrimientos. Tanto Bacon como Andreae ponen el énfasis en las ciencias químicas y biológicas como camino indicado para realizar en la tierra toda clase de transformaciones. Aunque se respeta la ciencia matemática de Galileo, todavía no se concibe que se pueda aplicar a la conducta humana. En Cristianápolis se estudia la anatomía de los animales con el fin de poder armarnos mejor en los combates de la naturaleza, y Andreae se lamenta de que los hombres que viven fuera de la isla utópica no entiendan las operaciones internas de sus propios cuerpos.

La mayoría de las secciones de *Cristianápolis* están dedicadas a dar cuenta de las normas básicas cotidianas de una sociedad en la que están cubiertas las necesidades materiales en un orden comunal. Las cosas no son propiedad individual, toda vez que las comidas se cocinan en un almacén central, aunque luego se tomen en casa para evitar los grandes tumultos. El trabajo está libre de la maldición bíblica y está igualmente conceptualizado como una expresión de la divinidad del hombre, como un acto de creación a imitación de Dios Creador. Ya no tiene razón de ser la necesidad acuciante que obligara al hombre a trabajar: éste no puede ir al trabajo como los animales de carga. Habiendo sido adiestrado en el exacto conocimiento de la ciencia, que da base a su trabajo, se deleita manipulando las partes más recónditas de la naturaleza. La ciencia, el trabajo y las técnicas mantienen una mutua relación estrecha. La persona que no se interesa en Cristianápolis por investigar los más minuciosos elementos del mundo, llenando vacíos en la ciencia mediante la fabricación de instrumentos más precisos, es considerada de poca valía. Los trabajadores-científicos-artesanos, que forman la clase dominante, trabajan «para que el alma humana tenga algún medio con el cual su principal facultad, la mente, se despliegue a través de variadas clases de mecanismos, o sea, para que la chispa de divinidad que habita en nosotros pueda centellear en cualquier clase de material»[32].

---

[31] ANDREAE, *Christianopolis*, ed. Richard van Dülmen (Stuttgart, Calwer, 1972), p. 11? (trad. del autor); *Christianopolis*, trad. Held, pp. 196-197.

[32] *Christianopolis*, trad. Held, pp. 157-158.

La combinación del artesano y el científico en la misma persona era la consecuencia natural del convencimiento de que los artesanos eran depositarios del saber científico, de la equiparación baconiana de la ciencia con el conocimiento resultante en realizaciones prácticas y de la nueva valoración espiritual del trabajo manual. Se ridiculiza a los que tienen una «mentalidad carnal»[33], es decir, a los que evitan la ciencia porque, con aristocrática afectación, se abstienen de tocar la tierra, el agua, el carbón y demás objetos materiales usuales en los experimentos; al mismo tiempo que se jactan de poseer caballos, perros y prostitutas. Todo el Estado de Cristianápolis se puede considerar un gran taller de educados artesanos, especializados en diferentes clases de oficios y trabajando pocas horas al día. Como no hay esclavitud ni trabajos forzados, su quehacer no resulta pesado para el cuerpo. Existe una gran variedad de productos que se intercambian libremente, puesto que la ganancia pecuniaria no es el motivo de la producción. Todas las cosas están muy limpias y ordenadas, como procede con las cosas que se consideran dones de Dios. Un ministro, un juez y un director de la enseñanza, ejerciendo respectivamente los cargos máximos en el área de la religión, la justicia y la ciencia, se ocupan de la administración del Estado, mientas que un economista togado supervisa la división de las tareas y de los productos. «Pues no hay nadie en toda la isla que pase hambre ya que, por la gracia de Dios y la generosidad de la naturaleza, siempre hay abundancia en todo; tampoco se conoce la glotonería ni la ebriedad»[34].

Pero la conservación del orden utópico no es un fin en sí mismo. En un sentido sutil y paradójico, el orden perfecto de este mundo logrado en Cristianápolis se convierte en medio para librarse de la tierra. El director de la enseñanza sabe a la vez valorar y trascender el conocimiento de las cosas materiales. «Pues insistía en que un riguroso examen de la tierra conduciría a una mejor valoración del cielo, y cuando se hubiera hallado el valor del cielo, se menospreciaría la tierra»[35].

Andreae no se basa solamente en los aspectos mecánicos de la utopía social para acelerar la reforma general de la humanidad. Estos sirven de ambientación externa para propiciar la renovación cristiana; pues sólo cuando los hombres hayan experimentado una transformación interior, podrán realizar una Cristianápolis terrestre que sea a la vez un reflejo y un preanuncio de la ciudad celeste. La fraternidad universal y la piedad profunda de los hombres han de preceder al establecimiento de Cristianápolis. No existe ningún legislador autoritario como en la *Utopía* de Moro; en cambio, abundan más las experiencias religiosas y científicas. La dedicación a la ciencia está reconocida como la ocupación más digna del hombre y más aceptable a los ojos de Dios a causa de su carácter religioso.

---

[33] *Ibid.*, p. 169.
[34] *Ibid.*, p. 152.
[35] *Ibid.*, p. 187.

La regeneración espiritual en Cristianápolis se realiza dentro de las limitaciones del hombre caído. El origen de la vida, como la muerte, es pútrido. La bienaventuranza definitiva no es cosa de este mundo; sólo pertenece al cuerpo resucitado, purificado y refinado en el cielo. La ciencia eleva en este mundo al hombre caído y lo devuelve a un estado muy parecido al anterior a la caída –apología de la ciencia que se repetirá con Wilkins y Glanvill en la Royal Society y que pervivirá en forma secularizada hasta Saint-Simon–. Mientras que los dotados guardianes de Platón ejercitaban sus cuerpos y escuchaban músicas prescritas, y los felices utopianos de Moro eran humanistas que aprendían la moral en la literatura antigua, al llegar el siglo XVII la actividad científica se convirtió en la preocupación principal de las élites de *La ciudad del sol, La nueva Atlántida* y *Cristianápolis*. En una época en que los cardenales italianos se negaban todavía a mirar por las lentes de Galileo, la comunidad de Andreae aparecía equipada con el «valioso telescopio recientemente inventado»[36], con reproducciones de los cielos, instrumentos y aparatos para el estudio astronómico y la observación de las «manchas de los astros». Se conocía a Kepler y a Galileo, lo mismo que los «trucos para memorizar» de Bruno[37]. No hay ninguna guerra declarada entre las dos culturas, y Andreae tiene muy claro que un hombre que ignora las ciencias y las matemáticas carece por lo menos del cincuenta por ciento de su educación. En *Cristianápolis* se detectan ecos de la *Nova Astronomia* de Kepler por lo que respecta al menosprecio de los profesores contemporáneos ignorantes de las ciencias. «Si, cual habitantes en país extranjero, no aportan a la humanidad ninguna ayuda ni consejo ni juicio ni pista, estimo que merecen ser despreciados y ser comparados con los más mansos de los corderos, las vacas y los cerdos»[38]. Pero, si bien la ciencia ocupa un lugar importantísimo en ésta y otras utopías, la mayoría de los habitantes siguen trabajando en faenas agrícolas que tienen que ver poco con la nueva ciencia y las innovaciones tecnológicas. En Cristianápolis «se reproduce la agricultura de los patriarcas, siendo los resultados tanto más satisfactorios cuando más se acerca a Dios el trabajo y más importancia se da a la sencillez natural»[39]. No sabemos cómo se imaginaba Andreae la agricultura de Abrahám e Isaac.

Las reformas educativas de Comenio aparecen como presagiadas en la ciudad ideal de Andreae, lo mismo que los murales didácticos de la ciudad del sol de Campanella se repiten en el *Orbis Sensualium Pictus* de Comenio. Los objetivos de la educación eran: primero enseñar a venerar a Dios, luego infundir la virtud de la castidad y, por fin, desarrollar las capacidades intelectuales. Como en la ciudad del sol, se fomenta el espí-

[36] *Ibid.*, p. 203.
[37] *Ibid.*, p. 205.
[38] *Ibid.*, p. 204.
[39] *Ibid.*, p. 151.

ritu de superación y de competitividad; los alumnos tienen que esforzarse para aprender. Las escuelas están aireadas, soleadas y decoradas con pinturas. Se aconseja a los profesores que capten el temperamento psicológico de los niños que les son encomendados, siendo el elogio o la insatisfacción personal los instrumentos que sustituyen el escarmiento, ahora reducido a casos excepcionales. Como el castigo corporal de los niños está prácticamente desterrado entre los pensadores utópicos avanzados, desde Andreae y Comenio hasta Rousseau y Fourier, se recurre a la vergüenza –quedando así sustituido el dolor físico por el psíquico como último recurso–. Los maestros de las escuelas contemporáneas, que eran para Andreae la hez de la sociedad, son atacados por administrar golpes a sus alumnos en vez de mostrar generosidad y dulzura. Sin duda Andreae hablaba por propia experiencia cuando escribía que los que habían padecido vejaciones a manos de sus profesores llevaban estas marcas en sus cuerpos debilitados para el resto de la vida. La formación de las jóvenes incluía también la enseñanza, aunque se hacía más hincapié en el arte y la ciencia doméstica; al igual que los varones, las muchachas estudiaban hebrero, griego y latín. Andreae estaba por la conservación de las lenguas antiguas en el programa, aunque opinaba como Lutero en el sentido de que no había que insistir demasiado en esta rama del saber: Dios entendía las lenguas vernáculas lo suficientemente bien. El súmmum de la felicidad estaba en ser capaz, con un único y mismo esfuerzo, de conservar la seguridad de la república y asegurar la vida futura, y para ambas cosas la educación era imprescindible. «Podemos tener la satisfacción de que los hijos que parimos aquí han nacido tanto para el cielo como para la tierra»[40]. Aparece igualmente una idea que tendrá una gran repercusión en las versiones secularizadas de la utopía. «Bienaventurados y sabios aquellos que anticipan aquí en la tierra las primicias de una vida que esperan será perdurable»[41].

Las renovaciones cristianas dependían de conseguir integrar en un todo los laudables esfuerzos de los hombres, que estaban a la sazón divididos en partes autónomas. Tras haber penetrado en el mismo santuario de Cristianápolis, Cosmoxenus aprendió que el hombre verdaderamente religioso no podía romper el nexo con las cosas humanas ni adoptar una teología dirigida únicamente hacia lo divino; lo mismo que tampoco podía ejercer su poder y dominio sin la guía del cristianismo. En este mismo sentido, no debía imitar a los hombres leídos que, en vez de buscar la verdad para la gloria de Dios y bien de los hombres, se hinchaban con la vanidad y el amor propio. En el mundo real había discordias a causa de la separación en compartimentos estancos entre la divinidad, el mando soberano y el conocimiento; en la ciudad ideal reinaría la más completa *concordia*. «El cristianismo... concilia a los hombres con Dios a la vez que une a los hombres entre sí, con objeto de que crean en toda piedad,

[40] *Ibid.*, p. 206.
[41] *Ibid.*, p. 159.

obren el bien, conozcan la verdad y, por fin, mueran felices para empezar la vida eterna»[42].

Las guerras dinásticas, enviciadas aún más con las diferencias religiosas, habían traído la desintegración de toda Europa. La hermandad de los sabios de Andreae y las sociedades cristianas que fundó eran los instrumentos que esperaba le sirvieran para propagar la fe en la nueva unidad. Allí donde llegaban las tropas de Wallenstein, los hombres quedaban reducidos a un estado de animales sin control, sin vida religiosa y sin conocimientos. Las guerras continentales del siglo XVII abrió los ojos de los hombres de prácticamente todas las religiones de Europa ante el desastre de lo que representaba el gran cisma cristiano, toda vez que la guerra civil inglesa revelaría, por su parte, los males de la fragmentación de la religión en innúmeras sectas rivales. La utopía cristiana de Andreae respondía a un angustioso anhelo en pos de una unidad restablecida, sin la que no era posible renovación alguna ya que se gastaban las energías cristianas en sangrientas guerras fratricidas. Había un abismo entre la utopía de Moro, compuesta en vísperas de la Reforma, y las utopías religiosas del siglo XVII, cuyo principal objetivo era recomponer las piezas dentro de una nueva unidad.

La teoría y la praxis

Es regla muy extendida subrayar la cristología y el teocentrismo de Lutero a expensas de sus preocupaciones sociales y éticas. Es una interpretación que suele apoyarse en sus ataques a los campesinos y sus amonestaciones a los príncipes, junto con su acerba hostilidad hacia Müntzer y todo lo que éste representó. En el siglo XVII, el resurgir pietista dentro del luteranismo permitió que se olvidara en parte la falsa dicotomía entre las doctrinas sociales y la búsqueda de la salvación personal. Con sus escritos y ministerio, Andreae contribuyó poderosamente a subsanar el quiasmo existente entre la conciencia religiosa y la conducta social, y a hacer que la renovación utópica formara parte integrante del credo luterano. A menudo sufrió la desesperación del fracaso cuando los ejércitos invasores destruían en poco tiempo lo que tanto le había costado construir, dejando arrasadas las parroquias.

Durante su juventud, Andreae quedó profundamente impresionado por la Ginebra calvinista, y el anciano luterano pudo escribir todavía un panegírico sobre su orden social, aunque sus creencias dogmáticas le separaban mucho de las doctrinas de la religión imperante en dicha ciudad.

> Mientras permanecí en Ginebra, me di cuenta de algo de gran importancia que recordaré con nostalgia hasta el final de mis días. No sólo goza esta ciudad de una constitución política verdaderamente libre; tiene además, como ornamento par-

[42] Citado por MONTGOMERY, *Andreae*, I, 140.

ticular y medio para conservar la disciplina, una norma orientadora de la vida social. En virtud de esta última, todas las costumbres de los ciudadanos e incluso sus mínimas transgresiones son pasadas en revista, primero por los supervisores de la vecindad, luego por los ancianos y, finalmente, por el propio senado, según la gravedad del caso o la pertenencia e insolencia del transgresor... La pureza moral resultante honra en tal medida a la religión cristiana, es tan apropiada a la misma e inseparable de ella, que deberíamos verter nuestras lágrimas más amargas puesto que esta disciplina no se conoce entre nosotros o está infravalorada en nuestros círculos; todos los hombres de buena voluntad deberían trabajar para su restablecimiento. En efecto, si las diferencias religiosas no se hubiesen interpuesto la armonía de la fe y de las costumbres de Ginebra me habrían atado a aquel lugar; y así desde aquellos tiempos no he dejado de porfiar para tener algo semejante en nuestras iglesias»[43].

Tras su rehabilitación, Andreae dirigió su luteranismo hacia la construcción del orden de la Iglesia y la supresión de los males sociales en su provincia. Había escrito numerosas obras de teoría, especialmente en la década productiva que siguió a su matrimonio, acerca del cristiano como peregrino en este mundo. A la tradicional metáfora de los dos libros, el peregrino de Andreae añadía el Libro de la Vida y el Libro de la Conciencia. En su autobiografía, Andreae escribió con vena epigramática sobre las necesidades de relacionar la teoría con la práctica, arremetiendo contra los que llevan vidas disolutas mientras se preciaban de conservar la pureza dogmática: «theoria quidem limpidissima, praxis vero lutelentissima est, doctrina integerrima, vita corruptissima»[44]. Cristo dice a Peregrinus: «sabe que no podrás tener mi libro sin mi cruz». Descartes y los grandes astrónomos y físicos matemáticos intentaron separar el ámbito sagrado del profano. Los luteranos pansofistas descartan la posibilidad de hacer una división entre el mundo del poder y el del saber. Niegan que Lutero haya pensado jamás en sancionar este divorcio; antes bien, la renovación traída por la doctrina luterana pedía la integración de los reinos secular y espiritual. Las prescripciones sobre la unidad de Campanella que aparecen en su *Civitas Solis*, si bien estaban escritas para fomentar el avance de un credo religioso diferente, fueron adaptadas por los pansofistas luteranos.

Pese a toda su preocupación por la práctica social, el mito cristiano de Andreae (según su propia expresión) no fue ningún cianotipo de una realidad futura en el sentido usual de la palabra. *Cristianápolis* fue sin duda la versión más pura del mito, otrora presentado con diversas forma en su *Turbo*. Aunque el luterano Andreae tejió un evangelio social en la fábrica de su ciudad ideal, contrariamente a Campanella no concibió el mundo terrenal como si fuera una entidad convertible en un paraíso. En todo momento cada persona tenía que pasar por la experiencia cristiana de la duda y el desgarramiento interior antes de su descubrimiento indivi-

[43] ANDREAE, *Vita*, ed. Rheinwald, p. 24, citado por MONTGOMERY, *Andreae*, I, 43-44, en traducción.

[44] ANDREAE, *Vita*, ed. Rheinwald, p. 277.

dual de Cristo. La sociedad comunista de Andreae no era un proyecto de inmediata realización, ni la prefiguración de un estado milenarista; era la imagen de un ideal que podía mover a los cristianos a superarse para mejorar también la vida cristiana de cada día. Incluso en su perfección más acabada, la Societas Christiana tenía que estar regida por una cabeza seglar, un príncipe cristiano luterano. Si bien los miembros del grupo de Andreae estaban plenamente dedicados al mejoramiento de su tiempo, abriendo perspectivas para una ciudad más piadosa, no hay proposiciones concretas en los escritos del Andreae maduro para pasar directamente a la sociedad perfecta. Se había vuelto algo escéptico respecto a las experiencias carismáticas. Desde tiempos de Moro, las utopías habían sido desaprobadas por sus inventores cuando la pólvora de la acción violenta había llegado hasta su olfato. Se puede formar un espectro con los distintos tipos de utópicos: en un extremo estarían los reformadores militantes, ansiosos de ver cumplidos sus planes inmediatamente, y en el otro los visionarios, cuyos sueños, aunque afectaran a la conducta humana en una buena medida, nunca estaban destinados a realizarse en este valle de lágrimas. El maduro Andreae pretendió que su *Cristianápolis* no pasara de ser un mero *paradigma*. No cabe duda de que en sus tiempos jóvenes había sido más impaciente.

Las ideas de Andreae perviven aún entre los teosofistas actuales y, en grado algo menor, entre los masones. Llegar a Dios mediante el escrutinio de los secretos del macrocosmos espiritual y físico, a la vez que se va creando una verdadera hermandad cristiana, es la idea base de lo que ha de ser una república universal de la ciencia. La fraternidad y la ciudad cristiana dan cumplida fe de que el hombre, a imitación de su Creador, es capaz de dominar el caos y entonar un canto a las excelencias del espíritu. Andreae planteó el verdadero problema de la ilustración alemana: ¿cómo puede el hombre ordenar y espiritualizar su existencia terrestre? Las opiniones que expresó en torno a la posibilidad de crear un optimismo evangélico fueron adoptadas después por los grandes pensadores del siglo XVIII –Thomasius, Lessing y, sobre todo, Herder, quien tradujo y resucitó un buen número de las obras de Andreae en una época en que había sido ya prácticamente olvidado por la inteligencia alemana–. En cambio, se oyeron bastantes más ecos de Andreae en la Inglaterra del siglo XVII –recordemos, a este respecto, la *Nova Solymade* de Samuel Gott–. Abundan las referencias al pensamiento de Andreae en la correspondencia de Hartlib con Boyle en 1647, toda vez que la mezcolanza religioso-científica de *Cristianápolis* no fue desconocida para las primeras generaciones de la Royal Society[45]. Vino como a robustecer el mensaje de *La nueva Atlántida*.

[45] Cf. R.E.W. MADDISON, *The Life of the Honourable Boyle* (Londres, 1969), p. 71, sobre referencias a Andreae en las cartas de Hartlib a Boyle (1647).

12

COMENIO Y SUS DISCÍPULOS

A pesar de sus burlas hacia otros hierofantes, le cupo a Comenio construir un sistema barroco de las mismas características, con una importante salvedad: estaba abierto a todos los hombres, los cuales podían adquirir el saber que él dispensaba libremente según sus capacidades. Inventó neologismos tan pesados como los que criticaba e hizo una recopilación de volúmenes que servían de clave para las lenguas extranjeras e instruían a los hombres en la sabiduría, el arte de la enseñanza, la religión ecuménica y la ciencia de todas las cosas. Pero, antes de morir, sufrió el mismo desprecio que él mostrara antes hacia los rosacruces. Pese a la obstinación de sus negativas, sus raíces estaban en las obras de los mistagogos, muy próximos a los que habían fabricado por vez primera los tópicos arcanos de Christian Rosencreutz. Comenio siguió por la senda que abandonara Andreae, y, proyecto tras proyecto, trató de realizar el ideal rosacruz de la renovación universal. Los profetas milenaristas sustituyeron a los alquimistas rosacruces como agentes activos de la reforma. El vasto arsenal de sus escritos fue un verdadero cajón de sastre –un contemporáneo se refirió a él con el nombre de fárrago[1]–. Se encuentran en sus obras intuiciones de genio y muchos planes educativos prácticos de inmediata aplicación, que revelan un buen conocimiento de los niños y los hombres, pero también algunas sandeces y una profusión de planes utópicos cuya densidad no tendría igual hasta entrado el siglo XIX.

[1] Samuel Sorbière, que vio a Comenio en Holanda en 1642, leyó sus escritos pansóficos, los cuales le arrancaron una serie de exclamaciones por escrito: «Johannes Amos Comenius. *Januae Linguarum* author, *Pansophiae* futurus, ostendit mihi codicem suum manuscriptum ad Pansophiai ducendam annotatorum. Quae farrago! Quae lituraе! Quae transpositiones! Jehu, vevohu, inscribi merito potuisset». Cita de C. E. Adam y Pau Tannery, los editores de las *Oeuvres* de Descartes, nueva ed.; III (Paris, J. Vrin, 1971), 722-723, que aparece en la nota de la obra de Samuel Sorbière, *Sorberiana* (Tolosa, 1691), pp. 74-75.

El exiliado moravo

Nacido el 28 de marzo de 1592 en Commia, Moravia, recibió el nombre de Johann en memoria de Johann Hus, que había sido quemado en 1415 en Constanza, y cuyas cenizas se habían desparramado por el Rin. Era costumbre de los fieles que ponían los orígenes de su fe en Hus el bautizar al segundo hijo con el nombre de Johann. En el siglo XVII, los hermanos moravos estaban muy próximos a los evangelistas luteranos, y Komenský (Comenio) fue enviado a estudiar a las universidades protestantes de Hervorn y Heidelberg. Tras su regreso a la tierra natal, se hizo maestro, luego administrador y finalmente obispo. Se casó, engendró hijos, vio cómo toda su familia moría como consecuencia de una epidemia, se volvió a casar y a engendrar más hijos. En la batalla de la montaña blanca de 1620, las fuerzas bohemias fueron derrotadas por la Liga católica, con lo que dieron comienzo sus años de exilio. Primero hallaron los hermanos de la unidad, como se les solía llamar, un refugio seguro en Leszno, Polonia; de allí marchó Comenio en misión a Inglaterra, Suecia, luego otra vez a Polonia, luego a Hungría y después de nuevo a Leszno. Los refugiados moravos sobrevivían gracias a las donaciones de los protestantes, en su mayoría luteranos. Cuando en 1656 fue saqueada e incendiada Leszno, quedaron destruidos montones de manuscritos de Comenio. Su último refugio fue el hogar de la familia de Geer en Amsterdam, donde pasó los últimos catorce años de su vida, publicando una colección de sus repetitivas obras, las *Opera Didactica Omnia*, y preparando el manuscrito de su *De Rerum Humanorum Emendatione Consultatio Catholica* (Consulta general sobre la mejora de todas las cosas humanas), un legado utópico de ingentes proporciones. La versión completa de la *Consultatio*, acabada en 1666, no fue imprimida en su totalidad hasta trescientos años después, permaneciendo entretanto enterrada en la biblioteca de un hospicio de huérfanos en Halle[2].

En vida de Comenio se publicaron solamente unas pocas obras suyas del total de 450 títulos que componen su producción, según una reciente bibliografía checa. El sistema sietepartito de la *Consultatio* consiste en una panergesia (despertar universal), una panaugia (aurora universal), una pansofía (sabiduría universal), una panpaedia (educación universal), una panglottia (lengua universal), una panorthoxia (reforma universal) y una pannuthesia (admonición universal): la primera y la última sección son en gran parte exhortativas[3]. Aunque poco habituados a este tipo de manuscritos, los eruditos contemporáneos de toda Europa se fueron comunicando de boca en boca los planes de Comenio para inculcar la sabiduría universal a todos los hombres capaces de recibirla, mediante una lengua universal como mecanismo de transmisión y con una enciclopedia

[2] COMENIO, *De Rerum Humanarum Emendatione Consultatio Catholica*, ed. Academia Scientiarum Bohemoslovaca, 2 vols. (Praga, 1966).

[3] *Ibid.*, I, 39.

como depósito, teniendo como objetivo la reforma de toda la humanidad en un espíritu cristiano. Las traducciones al árabe de las obras didácticas de Comenio se hicieron en Aleppo; hay igualmente relatos que hablan de traducciones al polaco, al turco y al «mongol». Se convirtió asimismo en el educador de los indios americanos cuando penetraron sus libros de texto en Harvard, donde se había abierto un colegio indio[4].

Comenio poseyó la pasión utópica que Charles Fourier calificaría en el siglo XIX con el nombre de «unitismo»; nunca dejó de lamentarse de la «Scientiarum laceratio» que iba pareja a la fragmentación política y religiosa de Europa.

Los metafísicos cuchichean entre ellos, los filósofos de la naturaleza cantan sus propias excelencias, los astrónomos hacen sus danzas para ellos solos, los pensadores éticos redactan leyes para ellos solos, los políticos preparan decretos para ellos solos, los matemáticos triunfan para ellos solos y para ellos solos reinan los teólogos... Vemos que las ramas de un árbol no pueden vivir a no ser que todas extraigan su jugo de un tronco con raíces comunes. ¿Cómo vamos a esperar que las ramas de la sabiduría se desprendan del tronco común, es decir, de la verdad, y que sigan vivas? ¿Se puede ser filósofo de la naturaleza sin ser a la vez metafísico? ¿o pensador ético sin tener conocimiento alguno de la ciencia física? ¿o un buen lógico sin saber nada de las cosas reales? ¿o un teólogo, jurisconsulto o físico sin ser antes filósofo? ¿o un orador y poeta sin ser todas las cosas al mismo tiempo?[5].

Pero Comenio sabía perfectamente que, por grande que fuera la necesidad de unidad, ésta no se podía conseguir en ninguna esfera con sólo quererlo, teniendo que reconocer la diversidad. Era realista sobre la inferioridad de condiciones en que se hallaba el cristianismo en el mundo universo, donde sólo imperaba en una sexta parte de las regiones conocidas, mientras que los mahometanos ocupaban una quinta parte y los paganos casi dos tercios; por eso llegó a la conclusión de que, ante tanta diversidad de religiones, la unidad, la paz y el amor entre los hombres sólo podía conseguirse mediante la libertad, el consentimiento y la armonía, y en ningún caso mediante la coacción. «El mundo sólo será feliz cuando sea también universal, es decir, tan grande como el propio universo: la mente de los hombres ama la verdad misma, noble y libre, y no angosta, sino teniendo por delante amplios horizontes; asimismo el creador infinito desea que todos los hombres se salven, y no por la fuerza, pues ello es imposible, sino por la persuasión»[6].

En 1623 Comenio había escrito en checo una guía para sus muy probados hermanos, *El laberinto del mundo y el paraíso del corazón*, representando este doble título las dos fases de una utopía cristiana. Con un espíritu de ecumenismo incluía en este libro episodios en los que tan-

[4] Cf. R. F. YOUNG, *Comenius and the Indians of New England* (Londres, 1929), y *Comenius in England* (Londres, Oxford University Press, 1932), pp. 89-95.

[5] Traducción de la *Pansophici Libri Delineatio* en David MASSON, *The Life of John Milton*, III (Londres, 1873; obra reeditada en Gloucester, Mass., P. Smith, 1965), 213-214.

[6] COMENIO, *A General Table of Europe...* (Londres, 1670), pp. 41 y 43.

to Moro como Campanella hacían su aparición y en los que su concepción irénica del cristianismo estaba simbolizada por una gran iglesia con muchas capillas de diferentes sectas por todos los lados. El *Laberinto* se abría con la descripción que hacía un peregrino de las miserias y engaños de la plaza del mercado de una ciudad alegórica, la antiutopía, seguida del retrato del estado de eupsiquia, alcanzado tras el descubrimiento de la chispa de luz divina en su propia alma, el verdadero paraíso del corazón. Todos los estudiosos han alabado la gran belleza de este deambular del peregrino en su versión original; en efecto, sus sutilezas no han pasado a la traducción. Comenio había trabajado durante casi un decenio en esta muestra de autorrevelación y conversión, que se convertiría en un libro de consuelo para los expatriados moravos.

Según va caminando el extranjero de Comenio por la ciudad, se topa con grupos de pretendientes a la verdad y a la sabiduría, a todos los cuales procura satirizar –académicos, filósofos, rosacruces, doctores, juristas, disputadores religiosos rivales, sibaritas, hombres de poder y de fama–. El capítulo trece, dedicado a los misteriosos rosacruces, deja en ridículo sus pretensiones de poseer un elixir, así como sus promesas de una vida larga y sus predicaciones de una hermandad y felicidad universales. El extranjero cuenta cómo, de pronto, se les vinieron encima los rosacruces millares de personas para comprar la sabiduría en paquetes sobre los que figuraban las siguientes inscripciones: portae sapientiae, fortalitium scientiae, gymnasium universitatis, bonum macro-micro-cosmicon, harmonia utriusque cosmi, christiano-cabalisticum, antrum naturae, Arx primaterialis, divino-magicum, tertrinum catholicum, pyramis triumphalis, hallelujah y otras combinaciones por el estilo. Al abrirse los paquetes, resultó que estaban vacíos. Entonces se informó a los compradores que sólo los adeptos al conocimiento secreto tenían acceso a los misterios.

Cuando llegó a los cincuenta años, se había convertido ya en una figura de primer orden en el mundo protestante, en el propagador de un sistema de conocimientos completo que él llamaba pansofía, con una nueva pedagogía para llevar a la práctica dichos preceptos. Inglaterra, los Países Bajos, Suecia, Prusia oriental y Hungría fueron estaciones en las que se detuvo sucesivamente para difundir sus ideas. Su reputación creció con la noticia de que se le había pedido que aceptara la presidencia del Harvard College. Cooton Mather recordaría después en el libro IV de su *Magnalia* la tristeza que le había producido el que no se aceptara la invitación para «iluminar a este *Colledge* y *country*»: «Las solicitaciones del embajador sueco, al llevárselo por otros derroteros, fueron la causa de que este incomparable moravo no se convirtiera en un americano»[7].

[7] Cotton MATHER, *Magnalia Christi Americana*, 1.ª ed. americana a partir de la ed. de Londres de 1702 (Hartford, 1820), II, 10. Cf. también Matthew SPINKA, *John Amos Comenius, That Incomparable Moravian* (Chicago, 1943), Pasquale CAMMAROTA, *Introduzione allo studio di J. A. Comenius* (Salerno, 1968), Wilhelmus ROOD, *Comenius and the Low Countries: Some Aspects of the Life and Works of a Czech Exile in the Seventeenth Senteenth Century* (Amsterdam, 1970).

Comenio se vio dividido entre las peticiones de los hombres de poder, interesados en su trabajo didáctico práctico, por una parte, y las quejas de sus verdaderos discípulos que vieron en estas actividades un desperdicio de su genio ya que, según ellos, cualquier maestro de escuela podía llevarlas a cabo, mientras toda vez que la misión para la que él estaba especialmente llamado quedaba relegada a un segundo plano. Cuando se le arrancaban fragmentos de sus trabajos para llevarlos a la imprenta, se sentía a la vez furioso y contento. En Suecia, el candiller Axel Oxenstierna le pagó para que desarrollara sus escritos educativos prácticos y siguiera escribiendo libros de texto, pero se mostró mucho menos entusiasmado con las fantasías universalistas de la pansofía[8]. Los asuntos ecuménicos de Lituania y Polonia, sus aventuras para hacer prosélitos entre los potentados escépticos, las devastaciones de la guerra y su compromiso personal con algunos profetas, cuyas visiones él se encargaba de llevar a la imprenta, todo ello interrumpió a menudo su trabajo en el gran proyecto de reformar el mundo; aunque fuerza es admitir que siempre volvió a él. Su vida se consumió en gran parte en sus esfuerzos para recaudar fondos en beneficio de sus hermanitos moravos y en sus solemnes apariciones ante los príncipes protestantes, para los que se había convertido en el símbolo viviente de la persecución que llevaban a cabo las potencias católicas. A todos los que estaban dispuestos a oírle les impartía sus inagotables enseñanzas, humanas y divinas, como luz que guía en las tinieblas, a la vez que les explicaba la revelación que salvaría a la civilización cristiana de la destrucción por parte de los turcos y como consecuencia de las guerras fratricidas de los soberanos europeos. Lo que resulta quizá más difícil de entender es que los embajadores asistieran a sus sermones incluso durante las conferencias de paz de las potencias beligerantes. Comenio en Breda es una figura casi tan anómala como un Robert Owen en el Congreso de Aquisgrán –a ambos se les permitió lanzar sus mensajes utópicos.

En 1642 Comenio se entrevistó con Descartes en Holanda; éste tuvo palabras de elogio para sus monumentales proyectos; pero, a menos que Comenio estuviera ciego por su propio entusiasmo, no pudo por menos de percatarse del gran abismo que separaba a la pansofía, cuyo objetivo era amalgamar en un todo la ciencia y la religión, del método cartesiano, en el que se demarcaban minuciosamente las lindes entre la filosofía racional y la fe[9]. Comenio no habría aceptado jamás la separación tajante

[8] MASSON, *Life of Milton*, III, 226.

[9] Según Comenio, Descartes le hizo un cumplido crítico en el transcurso de una conversación: «Yo no voy más allá de las cosas que atañen a la filosofía; lo mío, pues, se limita a una parte, mientras que lo tuyo abarca todo». Cf. doc. I, «Komenský's description of the development of his plan for an encyclopædia and a great college for scientific research, and of his visit to England in 1641-2, translated from Chapter 39 and following of the biographical fragment entit-led *Continuatio admonitionis fraternae de temperando charitate zelo ad S. Maresium*, published at Amsterdam in 1669», en YOUNG, *Comenius in England*, p. 50. Sin embargo, Descartes se mostró muy crítico respecto al *Pansophiae Prodromus* de Comenio, que preten-

de Descartes entre los estudios mecánicos filosóficos, por un lado, y el estudio de la divinidad, por el otro. Ambos se desarrollaban en la mente y el cuerpo del mismo hombre. Como tampoco podía depender todo el conocimiento de las impresiones sensoriales externas. La divinidad que había en todo hombre era de por sí creadora, pues participaba, aunque sólo fuera en una ínfima medida, de la naturaleza creadora de Dios. En las últimas décadas de su vida, Comenio atacó a Descartes como al más peligroso de los enemigos filosóficos por su falsa concepción del hombre, sobre todo por haber aislado el elemento cognoscitivo en la naturaleza humana. El hombre de Comenio era un ser integral, mientras que Descartes pretendía dividirlo en segmentos. ¿Qué eran los sueños sino creaciones libres del hombre autónomo interior?, se preguntaba Comenio. Naturalmente no era consciente de los tres sueños de Descartes en la noche del 10 de noviembre de 1619, los cuales, según su propia interpretación, alegórica y analógica, habían anunciado el descubrimiento del cogito. Es posible que el amor por la historia y la tradición, que conservarían después los pansofistas, representara el mayor contraste con Descartes, el denigrador de lo histórico por antonomasia. Para Leibniz, la historia era uno de tantos depositarios de las formas infinitas de la existencia. Comenio asimilaba el pasado con una actitud similar en sus propios escritos túrgidos, al amontonar indiscriminadamente citas de los autores de los dos siglos anteriores, todas apuntando hacia la meta de la pansofía.

De un nuevo método para enseñar latín, su temprana obra *Janua linguarum reserata*, Comenio saltó a la concepción de una pansofía total, una *Janua rerum reserata*. Como tantos otros forjadores de utopías, se vio empujado por la necesidad de dar a conocer su proyecto inmediatamente después de ser concebido. Sus designios más ambiciosos estaban presentados en provocadora forma de borrador antes de ser pensados con toda profundidad, siendo generalmente acompañados de peticiones de ayuda política y económica para llevar a cabo el proyecto en cuestión. Siempre hacía un llamamiento a un mecenas o príncipe para apoyar su santa obra. Se dirigía al mismo tiempo a los estudiosos de todas las naciones para que colaboraran en su empresa, la cual superaba las capacidades de un sólo hombre. Comenio, el redactor de proyectos, no sentía ninguna vergüenza en reconocer su ignorancia en muchas áreas del saber. Lo que sí quería reservarse era el control de la empresa en general. Los deseos y atisbos de los utópicos no suelen tener para ellos especiales impedimentos para ser ejecutados. Si no hay ninguna dificultad en la concepción de la idea, ¿por qué habría de haberla en la ejecución de la misma?

Con algunos largos intervalos, Comenio trabajó en la *Consultatio* durante treinta años seguidos. Algunos trozos de su proyecto se quedaron fuera del mismo, e incluso hubo algunas porciones del manuscrito que se

---

día unificar las verdades adquiridas y las reveladas. El *Judicium de Opere Pansophico* de Descartes, dirigido a Mersenne en 1639, fue transmitido a Theodore Haak, del grupo de Hartlib. Cf. DESCARTES, *Oeuvres*, II (1969), 651-652.

imprimieron por separado. Fueron numerosos los papeles que se perdieron, se destruyeron o volvieron a escribirse. La imaginación de unos cuantos hombres se vio espoleada por esta obra. El círculo de Hartlib en Londres –John Gauden, John Dury, Joaquim, Hübner, Theodore Haak, John Pell y Gabriel Plattes– escribió tratados en el espíritu comeniano y persuadió al Parlamento a que invitara a Comenio a visitar Inglaterra con la intención de que fundara un colegio pansófico en Londres, tal vez en la Chelsea de Moro. Una vez que las revoluciones y las guerras dieron al traste con los proyectieron al traste con los proyectos de Comenio, el eterno errante comenzó todo de nuevo, fortalecido por una iluminación interior, la convicción del éxito inevitable y la seguridad que le daban algunas profecías milenaristas y de índole política. Aunque prometió al canciller sueco Oxenstierna su asesoramiento pedagógico para las escuelas, Comenio habló de ello como si de un pesado yugo se tratara. Fue descuidando sus obligaciones burocráticas a medida que se iba entusiasmando con sus grandiosos proyectos o con las negociaciones religiosas de tipo ecuménico, que siempre acababan en el más sonado fracaso. Sus colaboradores nunca fueron muy eficaces, toda vez que los problemas de edición no dejaban de multiplicarse, quedando a menudo descontento con lo que aparecía en la prensa. Por fin, aparecieron en una edición de 1648 en Leszno unas cuantas centenas de ejemplares de una *Novissima Linguarum Methodus*, o *Didáctica analítica*, un mero preanuncio del banquete de la pansofía que nunca acababa de empezar.

En la *Consultatio*, Comenio entra a saco conscientemente en los escritos de los autores del Renacimiento y de principios del siglo XVII. Enumera a veinticinco de sus predecesores en el mundo del saber, los cuales habrían intentado una síntesis universal. A pesar de toda la reverencia hacia Comenio que se viene teniendo tras la muy tardía publicación de su *Consultatio*, no se puede dejar de ver lo que son esencialmente sus escritos: esbozos, bosquejos, proyectos que poseen una gran simetría arquitectónica y que expresan los deseos fantásticos de la pansofía cristiana, pero que a menudo se componen de un sólo capítulo y de un conato de índice de materias. El contenido tiende a estar concentrado –antiguos eslóganes comenianos y otras palabras clave repetidas hasta la saciedad, junto con otros sugestivos neologismos– y, como sucede con muchas explicaciones radiográficas, no satisfacen las expectativas que se habían suscitado. A menudo forman un esqueleto que los comentadores modernos han recubierto de carne ajena. Sólo raramente se dispara el buscador de la pansofía cristiana en una súplica emocionante: «Oh Señor, danos la verdadera filosofía; danos la religión pura; danos un gobierno pacífico; así podremos vivir en esta edad de manera sabia piadosa y serena, luego marchar directamente hacia ti para habitar contigo en tu bendita eternidad sin fin... Oh Señor, ten piedad de esta edad. No desprecies las obras de tus manos...»[10].

[10] COMENIUS, *Panegersia*, cap. 12, n.os 32 y 36, en *Consultatio*, I, 95.

En resumidas cuentas, Comenio se nos aparece como el diseminador de las primeras ideas del movimiento pansófico, como sintetizador y forjador de estructuras más que como inventor de nuevas concepciones. Hoy día es posible despojarlo de su a menudo confuso lenguaje personal y apreciar mejor la manera como se integra en el grandioso sistema concebido por Bruno, Bacon, Campanella y Andreae. Para Comenio no había contradicción entre la fe en el inminente fin del mundo y el comprometerse en los proyectos pansóficos de reunir todo el conocimiento del mundo real en los colegios y escribir enciclopedias de todas las cosas. Por medio de la exégesis de los textos bíblicos se podía hallar soporte para la idea de que la plenitud del conocimiento y el milenio se darían más o menos al mismo tiempo. Comenio hace explícita esta coyuntura. «Nació entre mis manos un tratado con el título de 'Via Lucis' [el camino de la luz], es decir, una razonable disquisición sobre cómo la luz intelectual de las almas, la sabiduría, puede ya por fin, con la proximidad del fin del mundo, difundirse felizmente por todas las mentes y todos los pueblos. Valga esto para la mejor comprensión de las palabras del profeta Zacarías, XIV, 7: 'Pero sucederá que a la hora del atardecer, nos visitará la luz'»[11].

Enseñar todo a todos

El origen del mal radica en la búsqueda individual del placer y en no preocuparse de la armonía universal. En el mundo corrompido de la época, ya desde los primeros años de la educación del ser humano, el saber era un objetivo egoísta que servía para nutrir el orgullo de los hombres. No bastaba con que un hombre trabajara para la salvación de su alma o para la iluminación individual; el saber tenía que producir igualmente frutos para los demás. En muchas sectas cundía la idea peligrosa de que los más necesitados de luz estaban fuera del círculo de los hermanos, y que se les debía rehusar la entrada en la iglesia. La pansofía concebía la humanidad como un todo. Era a la vez una *politia*, una *philosophia* y una *religio*, como dice Comenio en el *Prodromus*, es decir, un principio unificador que recogía a todos los hombres dentro de su órbita, sin excluir a ninguno.

El instrumento favorito de Comenio para inculcar el espíritu de voluntaria obediencia a todos los miembros de la gran comunidad cristiana era el hacer atrayente la educación, de modo que, para la mayoría de la gente, él es ante todo un utópico educativo. El *curriculum vitae* en la república cristiana estaba abierto al talento, y la dirección espiritual recaía sobre los que tenían más talento que los demás; estos últimos, según el evangelio expuesto en la *Gran didáctica*, no recibían enseñanzas más allá

[11] *De Novis Didactica Studia Continuandi Occasionibus*, en *Opera Didactica Omnia*, ed. Academia Scientiarum Bohemoslovenica (Praga, 1957; 1.ª ed., Amsterdam, 1657), vol. I, parte II, p. 3.

de sus necesidades y capacidades. Por otra parte, aunque las más altas formas de la educación eran accesibles a las mujeres, por regla general éstas no llegaban a los estudios más intrincados. Si es cierto que en la utopía de Comenio se regula cuidadosamente el placer, en ningún momento se ensalzan los sufrimientos en el proceso educativo; éste ha de ser gradual y fácil, y el castigo raro y nunca brutal –Comenio recordaba a este respecto las escuelas de su infancia, que calificaba de «mataderos»[12]–. Como en la *Cristianápolis* de Andreae, con el nuevo sistema los educadores se esforzarán por descubrir y entender el temperamento oculto de cada uno de los alumnos para poder guiarlos con más eficacia. La precisa progresión de la enseñanza de las cosas concretas e inmediatas a las más complejas y abstractas es una imitación de la cadena divina del ser. Siempre que se implantaba con alguna fuerza el sistema de Comenio, se producía un revolucionario distanciamiento del mero aprendizaje a base de memorizar. Conseguir una cierta medida de reformas educativas fue sin duda el logro más duradero de los utópicos pansóficos del siglo XVII.

En la utopía pansófica se reconoce al poder espiritual en la sociedad como muy superior a su antiguo rival temporal, y ambos recaen en los mismos cuerpos. Los dirigentes tienen que ser filósofos-reyes, o, en su lugar, una aristocracia de científicos-sacerdotes a la cabeza de una especie de teocracia. Se da por descontado que el poder espiritual ha de fundarse en el saber científico, tal como los pansofistas lo entienden. Aunque Comenio tuvo alguna vez en sus manos una copia de la famosa obra de Copérnico en manuscrito, sin embargo, nunca defendió personalmente la hipótesis heliocéntrica[13]. Los grandes genios científicos del siglo XVII no habrían aceptado jamás en su mundo experimental ni la filosofía de la naturaleza de Comenio ni su teosofía personal. Como muchos de sus predecesores, hablaba de la nueva ciencia sin dominarla en absoluto.

Comenio se proponía elevar el nivel intelectual, moral y religioso de la sociedad. Su ideal no era mecánicamente igualitario, pues los hombres no estaban dotados de iguales capacidades a desarrollar. El culmen de su proyecto estaba en conseguir la plena educación de toda la humanidad, llevada hasta el límite de sus capacidades; «no un solo individuo, ni unos pocos, ni siquiera muchos, sino todos los hombres juntos y cada uno por separado, jóvenes y viejos, ricos y pobres, nobles y plebeyos, hombres y mujeres... en una palabra, todo aquel que ha nacido ser humano...»[14]. Esta insistente retórica se repite una y otra vez según va abundando el maestro de escuela Comenio en la *Pampaedia*. El hombre ha sido creado todo potencia. La educación tenía que hacer de él un ser lo más perfecto posible. Sin embargo, su formación no debía limitarse al desarrollo de sus talentos y a la adquisición de conocimientos fácticos sobre el mundo externo, por

---

[12] Cf. John Lewis PATON, «The Tercentenary of Comenius' Visit to England, 1592-1671», *Bulletin of the John Rylands Library*, 26 (1941-1942), 154.

[13] SPINKA, *Comenius*, 2.ª ed. (Nueva York, 1967), p. 31.

[14] COMENIO, *Pampaedia*, cap. I, sec. 6, en *Consultatio*, II, 15.

importante que esto pudiera ser. El principal objetivo era siempre la perfectibilidad moral y religiosa; de lo contrario, la acumulación de sólo conocimiento sensorial acabaría produciendo el caos. El motor primero en cada hombre es una chispa creadora relacionada estrechamente con la divinidad. La conciencia es una fuerza activa que define a un hombre, y desarrollarla es la primera obligación del maestro. Si se realiza el ideal educativo, el mundo se convertirá en una utopía, «repleta de orden, de luz y de paz»[15]. De lo contrario, los individuos se corromperán y el mundo se convertirá en la pesadilla que Comenio sufrió durante sus años malos, como víctima de los ejércitos arrasadores de la Guerra de los treinta años. El hombre se podría desintegrar en un no-hombre si la fuerza de la educación no se ejercía como contrapeso[16]. «Si le ofrecéis la luz, él verá enseguida»[17].

Si bien es cierto que encontramos algunos borradores sobre la manera de gobernar, hay que reconocer que tienen poca importancia en la utopía comeniana. El verdadero poder se encuentra en manos del profesor, quien puede matar o vivificar. Esta tremenda capacidad no debería, con todo, engendrar en él un sentimiento de orgullo huero, ya que el maestro sigue siendo en el fondo un servidor (y no un señor) de las personas que les están encomendadas[18]. No le compite transformar la naturaleza tal como se le ofrece, sino cultivarla. El acceso al hombre interior se realiza a través de los sentidos y no razonando, y menos todavía repitiendo como un papagallo unas cuantas frases hechas. Todo lo que se ha de aprender debería colocarse lo más cerca posible de los sentidos, y, si los propios objetos no están disponibles, el maestro debería hacerse con copias o modelos[19]. Aun los conceptos abstractos se pueden reducir a imágenes –idea no original de Comenio, como pueden testificar numerosos manuales iconográficos del Renacimiento–. La finalidad de todo lo que se enseña es que ello aparezca inmediatamente claro al estudiante en términos de su valor práctico para la vida cotidiana. En su celo por relacionar todas las cosas enseñadas con fines concretos, Comenio llega a veces a derogar el propio término de utopía y a escribir negativamente de Platón. «El alumno debería comprender que lo que aprende no procede de ninguna utopía ni está sacado de las Ideas platónicas, sino que es uno de los hechos que nos rodean, y que el estar bien familiarizados con ello revertirá en una vida mejor»[20]. Y, sin embargo, tiene una página que parece copiada al pie de la letra de *La ciudad del sol* de Campanella cuando aconseja al maestro a que despliegue sobre las paredes de la escuela teoremas abstractos de todos los libros usados en clase y que ilustre el contenido de los mismos con dibujos[21]. La materia explicada debe ser a la vez entretenida y práctica.

---

[15] *Pampaedia*, cap. 1, sec. 14, *ibid.*, p. 16.

[16] *Pampaedia*, cap. 2, sec. 8, *ibid.*, p. 18.

[17] COMENIO, *Didáctica Magna*, trad. Saturnino López Peces, Instituto Editorial Reus (Madrid, 1971), p. 185.

[18] *Ibid.*, cap. 19, sec. 40, p. 191.

[19] *Ibid.*, cap. 20, secs. 6 y 10, pp. 194 y 196.

[20] *Ibid.*, cap. 20, sec. 16, p. 199.

[21] *Ibid.*, cap. 19, sec. 36, p. 183.

Por otra parte, como educador popular, Comenio no se propuso escribir un *Emilio* para un alumno en concreto ni un *Telémaco* para un príncipe. Quería suministrar educación para todo el mundo, y las clases abarrotadas de alumnos no le daban miedo. A veces gustaba de echar mano de analogías caseras: «Así como el panadero –escribe en *La gran didáctica*– hace una gran cantidad de pan con sólo amasar un poco de levadura, o un ladrillero hace muchos ladrillos en una sola hornada, o como un impresor imprime cientos de libros de una misma plancha, así también debe ser capaz el profesor de enseñar a un amplio número de alumnos a la vez sin el mínimo inconveniente»[22]. En la *Pampaedia* Comenio aborda el problema de si los nobles y el pueblo llano deberían acudir a las mismas escuelas de su imaginación[23]. Por un momento cedió, acordándose del ejemplo bíblico de David, que encomendó la educación privada de Salomón a Natán. Pero el igualitarismo pedagógico acabaría triunfando. Como no estaba nada claro que en los tiempos bíblicos existieran escuelas públicas como las que él proponía, este precedente israelita no era determinante, y así se preguntó seriamente si no había llegado por fin el momento en que se cumpliría la profecía de Isaías, y el cordero y el león pacerían juntos.

Si el universalismo de Comenio titubeó por un momento a la hora de trazar las líneas de demarcación entre las clases sociales, no tuvo la mínima duda sobre la necesidad de librar a los pueblos bárbaros de la ignorancia en que yacían. «No se requiere ninguna habilidad especial. Si un hombre acaba de salir de la barbarie, es decir, de un estado embrutecido, y se le lleva adonde tenga oportunidades de percibir diferentes cosas con su razón, y aprenda de relatos o de la historia diferentes cosas nuevas para sus entendederas, en seguida veremos a brutos convertirse en hombres y a Anarcarsis nacer en la Escitia»[24]. La naturaleza humana era una sola, lo que quería uno lo querían todos, y saber una cosa era saber todo[25]. La pansofía predicaba la conversión de los paganos. No se les podía dejar postrados en su condición, pues un miembro enfermo afectaba fácilmente al otro y los peligros que corría toda la raza humana eran más que palpables[26]. Mucho antes de que Leibniz mostrara su preocupación por los chinos, Comenio saludó el éxito de los misioneros jesuitas en la corte de Shun Chih. Para mostrar lo mucho que apreciaba sus trabajos de conversión, Comenio decidió no atacar frontalmente ni a los jesuitas ni al papado, sino intentar por métodos indirectos que abrazaran los principios pansóficos. «Si les ganamos, habremos ganado el mundo entero»[27].

---

[22] *Ibid.*, cap. 19, sec. 16, pp. 174-175.

[23] *Pampaedia*, cap. 5, sec. 19, en *Consultatio*, II, 43-44.

[24] *Pampaedia*, cap. 2, sec. 27, *ibid.*, p. 22.

[25] *Panergesia*, cap. 19, no. 31, *ibid.* I, 83.

[26] *Pampaedia*, cap. 2, sec. 10, *ibid.*, II, 18.

[27] Milada Blekastad, *Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský* (Oslo, Universitetsforlaget, 1969), p. 630.

La utopía educativa de Comenio abrazaba a todos los humanos en todas sus fases. «Durante toda la vida ha de haber una escuela adonde acudir, desde la cuna hasta la tumba»[28]. A excepción del paraíso de los escogidos del cielo, ninguna utopía había logrado romper las barreras del sexo, edad, clase, procedencia étnica, y abrir de par en par las puertas del saber. Tal vez dudara Comenio acerca de la cualidad de los talentos de la naturaleza, pero nunca perdió su convicción de que todas las personas podían desarrollarse hasta los mismos límites de sus capacidades. El quería hacer de la escuela, y por extensión del mundo entero, un «pequeño paraíso, lleno de delicias»[29]. Conforme se acercaba el mundo a su fin –se hallaba en el umbral de la eternidad–, estaba escrito que volvería de nuevo al paraíso perdido, aunque fuera de manera imperfecta[30]. Al principio de la cuarta fase de la *Pansophia* cita a Campanella para confirmar su teoría de que todas las cosas están fundadas en la naturaleza y que no se puede ser un buen artesano, doctor, teólogo, o estadista, si se desconocen las leyes de la misma[31]. A los jóvenes se les invitaría al gran teatro del mundo y a penetrar en los secretos de la naturaleza para que admiraran con los ojos bien abiertos las obras de Dios y las del hombre[32]. En la *Panorthosia* Comenio evoca la utopía académica de un colegio supremo de la luz, en el que se resumen todos los colegios de los hombres sabios, pues el Padre eterno de la luz los ha convocado a que convivan en una comunidad de luz[33].

Aunque los entendidos han hallado en *El laberinto del mundo y el paraíso del corazón* de Comenio no sólo la idea clave general de Andreae, sino también pasajes enteros del *Peregrini in Patria Errores*, del *Civis Christianus*, y de la *Republicae Christianopolitanae Descriptio*, no se puede llamar a esta «transmisión» un simple plagio en el sentido que tiene la palabra en nuestros días. Una vez que se hubo liberado Andreae de la mistificación de los rosacruces y fundado una Societas Christiana de hombres de buena voluntad, unidos en una hermandad para la propagación del amor de Dios y el conocimiento de todas las cosas, Comenio le escribió pidiéndole ser admitido en la fraternidad. Andreae, ya cansado de este mundo, pasó la antorcha a Comenio, quien en agradecimiento se esforzó por consolar a su maestro espiritual. Un largo extracto de Andreae abre las *Opera Didactica Omnia* de Comenio (1646), y éste anunciaría que se sentía muy orgulloso de haber sido nombrado para llevar adelante la obra de Andreae[34]. Pero, aunque Comenio no se cansó de reconocer su deuda para con el citado maestro, sus relaciones sufrieron una

[28] *Pampaedia*, cap. 5, sec. 1, en *Consultatio*, II, 40.
[29] *Pampaedia*, cap. 5, sec. 28, *ibid.*, p. 45.
[30] *Pampaedia*, cap. 2, sec. 17 y 25, *ibid.*, pp. 20 y 22.
[31] COMENIO, *Pansophia*, cuarta fase, *ibid.*, I, 287.
[32] COMENIO, *Didáctica Magna*, cap. 20, sec. 24, p. 202.
[33] COMENIO, *Panorthosia*, cap. 15, sec. 16, en *Consultatio*, II, 299.
[34] COMENIO, *Didactica Magna*, en *Opera Didactica Omnia*, vol. I, parte I, pp. 8 y 15, y *Novissima Linguarum Methodus*, ibid., parte II, pp. 283-284.

dura prueba en un punto concreto. Andreae se refería en su prólogo a la *Brunswickische Evangelische Kirchenharmonie* (1646) a algunas personas que, despreciando a Lutero, «sembraban las infortunadas simientes de la pansofía escolástica», observación ésta que provocó la cólera de Comenio, el orgulloso checo y filósofo pansófico[35]. Devolvió la pelota en una carta del 22 de agosto de 1647, diciendo que nunca había cosechado en el campo de Lutero o Calvino, sino que había sacado su esquema de reforma del hijo de Bohemia que fuera Hus[36]. La querella llegó a su fin con la explicación por parte de Andreae de que jamás había intentado insultarle. Andreae había abandonado por esa época la arena del combate activo en aras de una reforma universal, mientras que Comenio moriría fiel a la misión formulada por sus precursores Bacon, Campanella y Andreae, a quienes llamaba «Philosophiae restauratores gloriosos»[37].

Aunque Comenio elogiara el método de inducción de Bacon por su utilidad para el descubrimiento de los secretos de la naturaleza física, y recomendara el estudio de «todo lo que sucede según unas leyes preestablecidas y que están arraigadas en las cosas»[38], había partes importantes de la pansofía que no se derivaban de la naturaleza. Para él el «arte» ocupaba un lugar privilegiado; por arte no entendía algo estético, sino todo lo que estaba de algún modo relacionado con la industria humana, sector del saber que incluía pensamientos, palabras y acciones. El conocimiento del arte era un ámbito exclusivamente humano. «Las cosas son conocidas tal como son cuando se sabe cómo han sido hechas»[39], frase ésta que podría muy bien haber dicho Vico en su *Ciencia Nueva* (aunque Vico nunca tuvo conocimiento, que sepamos, del contenido de los escritos de Comenio). Las cosas sólo se podían hacer de acuerdo con una idea apropiada de ellas, mientras que el arte, que es humano, saca las ideas de sus obras, que proceden de la naturaleza, la cual se deriva a su vez de Dios, quien «las tiene exclusivamente para sí»[40]. Comenio había pasado algunos años de su juventud ejerciendo de artesano y concebía la actividad humana en términos de artesanía. El artesano primero tenía una idea de su obra y luego la creaba.

En su sistema educativo, Comenio tenía tendencia a que el maestro y el discípulo repitieran la relación que detectaba en cualquier descubrimiento o invento original. El vínculo entre alumno y profesor era semejante al existente entre aprendiz y artesano, toda vez que los descubrimientos imitaban por su parte la relación Dios-naturaleza. Cuando Leib-

---

[35] Cita de John Warwick MONTGOMERY, *Cross and Crucible: Johann Valentin Andreae (1586-1654), Phoenix of the Theologians* (La Haya, Nijhoff, 1973), I, 151.

[36] Jvan KVAČALA, *Die Pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgange des XVII Jahrhunderts*, I (Berlín, 1903), 200-203, Comenio a Andreae, Lüneburg, 22 de agosto de 1647.

[37] COMENIO, *Pansophiae Praeludium*, en *Opera Didactica Omnia*, vol. I, parte I, p. 442.

[38] *A Reformation of Schooles, Designed in Two Excellent Treatises*, trad. de Samuel Hartlib (Londres, 1642), p. 36.

[39] *Ibid.*

[40] *Ibid.*, p. 37.

niz, fascinado con el arte de la invención, intentó persuadir a los grandes científicos a que anotaran hasta los detalles más minuciosos conque se topaban en sus descubrimientos, pretendía al mismo tiempo entender mejor el acto divino de la creación pensando en la analogía existente con un artesano que inventa una nueva técnica. Al leer estas reflexiones, se tiende a pensar en seguida en términos utilitarios, como si Leibniz sólo buscara algún principio de creatividad o un modo mecánico de acelerar el avance del saber científico. En el mundo de la pansofía, al que pertenecían Leibniz y Comenio, no existían compartimentos estancos. Inventar equivalía a imitar, en una escala infinitesimal, el acto de Dios de crear el mundo. «Pues ver una idea», escribió Comenio en una temprana versión latina de la Pansophia, traducida al inglés con el título de *A Reformation of Schooles*, «es una cierta regla de las cosas; Dios no puede pensarse haciendo una cosa sin una idea, es decir, sin una cierta regla, ya que El mismo es la regla de las reglas; asimismo la naturaleza, cuando efectúa los trabajos más ordenados, tampoco trabaja sin una regla; lo mismo que le ocurre al arte, que imita a la naturaleza»[41]. Cuando su discípulo inglés Hartlib habló sobre algunos de sus proyectos utópicos en términos de Idea, lo hizo en el sentido que le diera Comenio; esta formulación, dada su gran sencillez, difícilmente habría sido aceptada por un platónico, antiguo o moderno, pero, sin embargo, resultó muy satisfactoria a los planificadores utópicos de la pansofía cristiana. La pansofía es el conocimiento de todas las cosas, primero tal y como son, pero luego, lo que es intrínsecamente más importante, tal y como deberían y podrían ser si se sometieran a la dirección del arte humano. La actualización de las potencialidades es la fuerza motriz de la utopía.

La pansofía no tiene nada de la fantasía primitivista en su repleto baúl. Si bien reconoce que las cosas, los Estados y las religiones se han corrompido, al intentar hacer la restauración, Comenio concibe un estado ideal que no es un paraíso primitivista, sino un paraíso modificado por el arte humano. El arte imita los secretos de la naturaleza, pero sin ser él mismo la naturaleza primitiva. La utopía comeniana, nacida entre bibliotecas, escuelas y aposentos de príncipes, fue fundamentalmente urbana. El artesano que transformaba un objeto natural era el utópico por excelencia. Entregándose a su actividad, estudiaba la naturaleza, aprendía la manera de proceder de Dios y trabajaba para producir nuevas formas para sus hermanos.

El universo tenía un orden, y, a imitación de este orden, la sociedad debía ir de lo conocido a lo desconocido, de lo simple a lo complejo, por pasos fáciles y pausados. En cada fase del sistema escolar ideal, es posible impartir el saber de todo el universo, y de todas las cosas que se encierran en él, a todos los hombres sin excepción. Es posible que el modo, la dificultad y el punto de mira vayan cambiando con los años a medida que transcurre el curriculum escolar y la propia vida. La fórmula de que to-

[41] *Ibid.*

das las cosas se podían enseñar a todos los hombres no se entendía en un sentido literal; pero su principio fundamental sobrevivió, ya que se daba por descontado que el nivel de complejidad variaba con la edad y las diferentes capacidades naturales.

Víctima de los profetas

Comenio se ha convertido en casi un santo en el mundo eslavo, tanto en el comunista como en el no comunista. Se le puede secularizar y transformar en un héroe popular que padeció las persecuciones de la Contrarreforma católica en Bohemia, lo mismo que en educador que creyó en la educabilidad de todos los hombres y todas las mujeres. Los teóricos comunistas se han sentido fascinados por este ferviente creyente en las grandes potencialidades de la mayoría de los seres humanos. Está claro que hay que dejar aparte su milenarismo y su fe en el cumplimiento de algunas inminentes profecías para que resulte asimilable para el mundo ateo. La posteridad ha tratado a Comenio de manera desigual: el siglo de las luces vio solamente al creyente en falsas profecías, mientras que el siglo XX considera su fe ardiente en tales revelaciones como meros pecadillos. En realidad, estas dos vertientes aparentemente contradictorias del pensamiento de Comenio se complementan mutuamente. Las profundas raíces milenaristas cristianas de la utopía de las capacidades expansivas del individuo humano sólo molestan a los que desearían traducir todo el rico corpus utópico-cristiano de la sociedad occidental en términos puramente seglares. Los pansofistas del siglo XVII no podían acatar la aparentemente fácil solución de la metáfora de los dos libros con más razón que los grandes científicos de la época. Newton no pudo evitar el método de la demostración científica a la hora de interpretar la Escritura. Una vez que se daba por sentado que había algo divino en cada hombre, era necesario interrelacionar todas sus acciones y su pensamiento. Teilhard de Chardin será el autor moderno que más se acerque a este holismo del siglo XVII.

Durante toda su vida, Mikuláš Drabík, el falso profeta, fue para Comenio una especie de némesis. En los primeros años de la década de 1660, las profecías de Drabík despertaron sin cesar la curiosidad de toda la Europa protestante. Gente noble como Pembroke-Montgomery, e incluso filósofos de la naturaleza como Boyle y Oldenburg, se sintieron fuertemente atraídos por sus vaticinios. Varios miembros de Port Royal y el propio joven rey Luis XIV se interesaron por ellos igualmente. Por su parte, Comenio sería uno de los principales agentes de transmisión de las visiones de Drabík, traduciéndolas del checo al latín. Mientras que los más ancianos de los hermanos de la Unidad formularon muchas dudas al respecto, Comenio nunca abrigó la mínima sospecha. Aun cuando determinadas profecías no se cumplieron llegado el momento indicado, él siguió siendo el defensor impertérrito de Drabík, siendo objeto de escarnio por esta causa en sus últimos años.

Los lazos que ligaban a Comenio con Drabík se remontaban a su niñez. y el profeta conservó un extraño poder sobre él, tratándolo a veces como a un subalterno. Los rumores sobre las orgías de Drabík jamás consiguieron que se tambalease la fe de Comenio en las revelaciones. Al mismo tiempo, Comenio se guardó de comunicarle sus propios estudios sobre «la mejora de todas las cosas humanas», y no le importó explicarle al profeta los motivos de su actitud –Drabík no se habría estado quieto y además no los habría entendido; explicación, como se ve, algo cándida–. Pero Drabík tenía el don de lenguas, y sus manuscritos eran de una tal virulencia que no se podía dudar de su autenticidad. El hecho de que el propio autor no los entendiese no constituía ningún handicap para la fe de Comenio. Cuando Drabík fue interrogado por los austeros pastores de los hermanos de la Unidad sobre cómo era Dios y cómo Su corazón se unía con el suyo, manifestó ignorar los designios del Señor. Y cuando denunciaron lo mal escritos que estaban los versos latinos en los que se vertían las palabras de Cristo, Comenio se echó toda la responsabilidad sobre sí, alegando la dificultad de traducir del checo.

En una reunión de los hermanos de la Unidad habida el 10 de julio de 1663, los ancianos volvieron a amonestar al viejo vidente, invitándole a que reflexionara sobre las posibles calamitosas consecuencias que se le vendrían encima si se le declaraba un impostor. En tono provocador, afirmó Drabík la veracidad de su experiencia y prestó un solemne juramento, compuesto por el propio Comenio, para confutar a los que dudaran de él. La asamblea en pleno quedó sobrecogida y sus críticos dejaron de gozar del favor de los hermanos. Comenio no podía pensar que Drabík pusiera en peligro su alma mintiendo, como tampoco podía dar crédito a la idea de que algún espíritu maligno hablara por medio de él. Drabík recibía dones para que los repartiera entre los pobres, tarea que no siempre llevaba a cabo. Comenio era consciente de la debilidad de su carácter. Aunque Comenio intentó disuadirle, Drabík siguió anunciando el próximo colapso de los Habsburgos en una época en que los turcos no dejaban de cosechar triunfos. Pronto cayó sobre él la acusación de llamar a los turcos para que invadieran Hungría, razón ésta por la que fue ejecutado. Sobre la base de las profecías de Drabík, se había proclamado la llegada de un reino de mil años primero para 1656 y luego para 1671 o 1672. Comenio no vivió lo suficiente para desengañarse una segunda vez.

El más reciente de los biógrafos de Andreae ha intentado resaltar el contraste entre la teología de orientación cristológica de Andreae, con su énfasis en la experiencia de la conversión, por un lado, y la visión más optimista de Comenio de que el hombre es todo un pequeño mundo en el que la totalidad de las ciencias se halla dispuesta pansóficamente, teniendo tan sólo que ser actualizada mediante el proceso educativo, por el otro. Alega que Comenio, contrariamente a Andreae, no se concentra en la cruz ni en la radical necesidad del hombre de ser redimido. El *Laberinto* de 1623 pretende ofrecer un enfoque cristológico, aunque habría que matizar mucho al respecto. El intranquilo milenarismo de Comenio

es ajeno al Andreae de sus últimos años. Comenio se parecía a los clásicos utópicos incapaces de imaginar y de vivir un largo *progressus*. Una vez que los principios pansóficos eran aceptados o revelados mediante la educación, el mal de fondo tenía que desaparecer como por ensalmo. Es natural que, conforme iba padeciendo Comenio desgracia tras desgracia –incendios, epidemias, exilios, desengaño por el no cumplimiento de algunas profecías políticas en las que había creído...–, su ilusión se debilitara; sin embargo, sabía que la completa renovación estaba siempre a punto de tener lugar. Como activo milenarista que era, su misión consistía en acelerar la fecha.

Comenio fue un tipo curioso que combinó ideas racionales con propensiones místicas, lo que para la mayoría de los hombres resultaba incompatible, aunque menos en el siglo XVII que en siglos posteriores. Entre 1657 y 1658, los mismos años en que publicara una colección de sus escritos educativos pragmáticos, entre los que figuraba el libro de texto que revolucionaría la educación elemental en tantos países, a saber, el *Orbis Sensualium Pictus*[42], apareció *Lux in Tenebris*, una extensa traducción al latín de las profecías político-milenaristas de Kotter, Poniatowska y Drabík. Comenio combinaba su valoración de la enseñanza en la cultura de la Europa occidental con una visión apocalíptica, siguiendo el patrón tradicional del Apocalipsis de Juan. En la *Tabla general de Europa representando el estado presente y futuro... Las mutaciones futuras, las revoluciones, el gobierno y la religión de la cristiandad y del mundo a partir de los tres últimos profetas alemanes Kotterus, Christina y Drabicius*, traducción al inglés de *Lux in Tenebris*, predecía lo siguiente: «Y vendrá entonces de verdad el estado pacífico, iluminado y religioso del mundo y de la iglesia bajo toda la bóveda celeste; la iluminación universal de los gentiles; la tierra se llenará del conocimiento y la justicia del Señor; y los reinos del mundo se volverán reinos del Señor y de su Cristo; libertad universal, sin la tiranía y la esclavitud del cuerpo y el alma; unanimidad universal, sin guerras, querellas, disensiones, divisiones, cismas, sectas ni facciones; en una palabra, justicia, paz y amor universales, hasta el mismísimo tiempo en que Satanás vuelva a quedar suelto y a agitar la situación: pero Cristo destruirá mediante el fuego último y definitivo a los réprobos y se impondrá como Palabra»[43].

Inventor típico de un sistema universal utópico, Comenio fue a la vez un luchador que reaccionó violentamente contra los que dudaban de él, una víctima de las guerras de la Europa central en el segundo cuarto del siglo XVII, un hombre santo, un educador práctico con gran penetración psicológica, un cándido, y, para los hombres de las luces francesas, un charlatán del mismo orden que los profetas que lo habían engatusado. El

[42] El título de la primera edición es *Orbis Sensualium Pictus; Hoc Est, Omnium Fundamentalium in Mundo Rerum et in Vita Actionum Pictura et Nomenclatura* (Nuremberg, 1658).

[43] *A Generall Table of Europe*, p. 257.

lector del *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle se podía entretener con el retrato que se hacía de Comenio como milenarista fanático y pillo, cuyas pomposas nociones y caprichosa pedagogía habían conseguido sacar a las almas ilusas todo el dinero deseado. Herder tendría una opinión más favorable, y, cuando se escribieron las historias de la educación, Comenio tuvo un lugar respetable como educador que se había pronunciado contra los castigos excesivos y que deseaba facilitar la enseñanza introduciendo ilustraciones en los libros[44]. En los tiempos modernos, se ha solido dividir sus escritos en dos partes: de un lado, las secciones teosóficas que se consideran aberraciones propias de la edad, y del otro, los planes seculares conservados como obras de un reformador universalista, un creyente en el derecho de todo hombre y mujer a ponerse constantemente al día, un salvador de los pequeños escolares, que, en las escuelas que adoptan su método, se libraron de la increíble brutalidad de sus maestros.

Hartlib y los grandes proyectistas

Samuel Hartlib sirvió de puente entre Comenio y los utópicos más respetables de la Commonwealth inglesa, aunque a primera vista éstos parezcan más preocupados por proyectos económicos para la mejora de la agricultura, el cuidado de los pobres y la organización de oficinas de empleo públicas y casas de contratación para la información científica que por las grandes expectativas de la pansofía. Aunque la guerra civil se puso por medio y los líderes del Parlamento que lo habían invitado a Inglaterra en 1641 no cumplieran su promesa de fundar un colegio pansófico, la impronta de Comenio fue muy profunda en un grupo de «proyectistas» puritanos, así como en John Wilkins, Joseph Glanvill y Robert Boyle. Siempre que sus especiales abogados ingleses, el expatriado prusiano Hartlib y el divino escocés John Dury, volcaban su atención en reformas concretas de alcance limitado, les resultaba imposible dejar de considerarse partes de la gran reforma de la humanidad a través de la pansofía, cumplimiento parcial de la misión universal. Las distintas «oficinas para el alojamiento y la comunicación» de Hartlib, destinadas a la mobilización de los recursos científicos y económicos de Inglaterra, tenían explícitamente como tarea la ejecución de los grandes proyectos de Bacon y Comenio.

La Guerra civil inglesa ofreció una magnífica ocasión para hacer realidad el sueño pansófico. Hartlib y Dury se habían convertido en cuerpo y alma a la pansofía y veían la posibilidad de conquistar todo el reino a dicha doctrina. Sobraban profesores en las dos grandes universidades para subsanar las diferencias que tenían respecto al saber del propio Co-

[44] Cf. J. E. Sadler, *J. A. Comenius and the Concept of Universal Education* (Nueva York, 1966); *John Amos Comenius on Education*, intro. de Jean Piaget (Nueva York, 1967; 1.ª ed., 1957).

menio, toda vez que Hartlib y Dury eran hombres prácticos, con sentido de los negocios, y dotados de la necesaria energía para la empresa. Ha existido una tendencia a encerrar a Hartlib y a su grupo dentro de los confines de la isla en que se habían establecido. Desde la perspectiva del fundador del movimiento internacional, no eran más que una avanzadilla; el centro estaba en algún lugar del corazón de Europa, a pesar del traslado de la familia de Comenio a Amsterdam. La versión inglesa de la pansofía produjo una rica cosecha intelectual al acabarse la Guerra civil, aun cuando, mirando desde la atalaya de Comenio, el círculo de Hartlib pareciera algo adulterado. Si se exceptúa la opinión de algunos excéntricos, la afición de Comenio por las profecías le hizo perder credibilidad cuando se impuso en toda Inglaterra el espíritu pragmático de la Restauración; pero, durante la guerra civil, hay que reconocer que Hartlib tuvo mucho prestigio como agente de la pansofía en el mundo cromweliano. Los proyectos económicos y sociales, que, por así decir, eran laterales a la organización en vigor del trabajo y de la vida intelectual estaban en manos de un círculo de hombres que vivían y funcionaban dentro del orden parlamentario tal como se había constituido a principios de la Guerra civil. Eran la voz sensible a los problemas religioso-filantrópicos de la utopía pansófica, con una mentalidad práctica y enemigos de la alteración de las relaciones institucionales vigentes. Por atrevidos que parecieran sus proyectos, su intención era operar al interior de las fronteras del sistema –Samuel Hartlib fue nombrado por el Parlamento en 1649 utópico oficial del Commonwealth con el título de «Agente para el avance de la enseñanza universal y el bien público»[45].

El viejo Hartlib era hijo de un comerciante polaco de origen germánico que se había visto obligado a dejar su país natal cuando los jesuitas se hicieron dueños de la situación. Habiéndose establecido en Elbing, Prusia, escogió como tercera esposa a la hija de un rico comerciante inglés, y así engendró un hijo mitad inglés, Samuel. El joven Hartlib empezó a residir en Londres hacia 1628, hizo frecuentes visitas de negocios al Continente y, gracias a sus parientes, estuvo siempre bien relacionado con la sociedad inglesa. Los lores alcaldes, los miembros del Parlamento, los profesores de ambas universidades, los nobles, los comerciantes ricos, los doctores, los economistas, los diplomáticos, los hombres de iglesia interesados en la unificación de las iglesias y «los mejores de los arzobispos» todos ellos figuraban entre sus conocidos (aunque entre ellos no estaba el arzobispo Laud, para quien toda actividad ecuménica era obra del diablo)[46]. Milton elogió a Hartlib y le dedicó un tratado sobre educación.

---

[45] Friedrich ALTHAUS, «Samuel Hartlib: Ein deutsch-englisches Charakterbild», en *Historisches Taschenbuch*, ed. Wilhelm Maurenbrecher, 6.ª ser., año 3.º (1883), pp. 239 ss.

[46] Hartlib conocía de cerca, según sus propias palabras, «the best of Archbishops, Earls, Viscounts, Barons, Knights, Esquires, Gentlemen, Ministers, Professors of both Universities, Merchants, and all sorts of learned, or in any kind useful men». Henry DIRCKS, *A Biographical Memoir of Samuel Hartlib, Milton's Familiar Friend* (Londres, 1865), p. 4. Hartlib al doctor John Worthington, 3 de agosto de 1660.

Fue igualmente secundado en la mayoría de sus proyectos por otro «outsider», John Dury, que había sido educado en Holanda y Francia y había sido ministro de la compañía inglesa de comerciantes en Elbing. Dury luchó con todas sus fuerzas para acabar con las divisiones religiosas, viajando sin cesar de corte en corte para conseguir este ideal. En uno de sus numerosos memoriales expresó la confianza de que el rey y el Parlamento convocaran un sínodo general de protestantes para dilucidar «trascendentales asuntos de la iglesia, que actualmente turban no sólo la tranquilidad de los conciencias de la mayoría de los hombres, sino también la paz de los Estados públicos, y dividen las iglesias entre sí, para perjuicio de la cristiandad y deshonra de la religión»[47].

El que posiblemente proporcionara Hartlib a los ingleses «información secreta de otros países» no quita nada a la excelencia de sus propósitos; por lo demás, era normal que todo el que mantuviera una amplia correspondencia con el extranjero para fines científicos o religiosos acabara metiéndose en alguna intriga política[48]. Henry Oldenburg (que se convertiría en yerno de Dury) fue el blanco de parecidas acusaciones mientras ejerció el cargo de secretario de la Royal Society en tiempos de la Restauración. Hartlib recibiría por sus servicios algún que otro emolumento de fuentes gubernamentales, dinero que gastaría en seguida en alguno de sus proyectos favoritos para el bien de la humanidad. Era fácil presa de los inventores necesitados de dinero, especialmente de aquellos que sabían construir una máquina de movimiento perpetuo[49]. Un personaje de la categoría de Robert Boyle, al felicitarle en mayo de 1647 por una gratificación que le había concedido el Parlamento por un valor de trescientas libras esterlinas, no escatimaría elogios por su entusiástica entrega a la nueva ciencia y a todas sus obras: «Se interesa tanto por el *colegio invisible*, y toda esta sociedad está a su vez tan interesada por todos los accidentes de su vida, que no puede enviarme información alguna de sus asuntos que no asuma, al menos relativamente, un cariz utópico»[50]. El diario de John Evelyn nos permite darnos una idea del proyectista el 27 de noviembre de 1655: «De allí fui a visitar al honorable y leído míster Hartlib, una mente al servicio de la sociedad e ingeniosa persona, que ha propagado innumerables cosas útiles y diversas artes: me habló de los *castillos* que ponen encima de las estufas para adorno en *Germania* (él creo que es lituano), que están provistos de unas pequeñas cantidades de plata en las almenas... Me habló de una tinta que podía realizar una do-

[47] John Dury, *A Memorial concerning Peace Ecclsiastical amongst Protestants* (Londres, 1641), prólogo.

[48] John Winthrop, Jr., describió una vez a Hartlib como a «la gran inteligencia de Europa». Albert Mathews, «Comenius and Harvard College», en Colonial Society of Massachusetts, *Publications*, 21 (1919), 171.

[49] Cf. Cressy Dymock (identificado como autor por Henry Dircks), *An Invention of Engines of Motion lately brought to perfection...* (Londres, 1651). Hartlib se mostraría luego mucho menos entusiasmado con los planes de Dymock. Cf. Dircks, *Biographical Memoir of Hartlib*, pp. 91-93, y su *Perpetuum Mobile* (Londres, 1870), p. 35.

[50] Masson, *Life of Milton*, III, 664.

cena de copias... Este caballero era maestro en numerosas curiosidades y muy comunicativo»[51].

Los contactos de Hartlib se dieron hasta con las lumbreras del Nuevo Mundo. En la década de 1840 se entrevistó con John Winthrop *junior*, futuro gobernador de Connecticut, durante su estancia en Inglaterra, y en 1659 Winthrop le escribió ávido de noticias sobre las actividades de su círculo, los descubrimientos realizados en los cuerpos celestes y el movimiento perpetuo. Estaba plenamente convencido de que Hartlib se hallaba metido de lleno en todos los acontecimientos intelectuales. Winthrop quería saber sobre todo si «ese erudito *mister* Comenio vive todavía y dónde, y qué es lo más sobresaliente de su genio, etc. En cierta ocasión me entrevisté con él, y vi el original de una carta suya dirigida a Wedell y a mister Ristius Pastor, en la que decía haber hallado el movimiento perpetuo... Tendría muchas más cosas que preguntarle, pero no quiero molestarle más; por aquí vivimos cual fantasmas en un mundo desierto»[52].

Los pansofistas como Dury supieron valorar la íntima relación existente entre la expansión de los intercambios comerciales, la propagación de un protestantismo ecuménico y la diseminación del saber. Siempre que salía Dury de viaje trataba de convertir a los monarcas reinantes y a los comerciantes en general al evangelio de sus persuasiones. De su correspondencia con Hartlib en 1626 se desprende que muchos de sus encuentros fortuitos mientras viajaba sirvieron para hacer más probable la adhesión a su causa del emperador de Rusia. Rusia aparecía como territorio virgen para la propagación de la fe. Si el emperador les dejaba establecer una escuela tan sólo en algún lugar seguro, ello constituiría «una simiente de saber para convertir a esa nación de su superstición»[53]. Se concebía en aquella época a «Muscovia» como una vasta área cruzando la cual se podía llegar fácilmente a las Indias orientales. «Si se logra establecer comercio con otras naciones extranjeras, muy pronto avanzarán igualmente todas las demás cosas», escribió Dury a su amigo[54]. No se trataba, pues, de iniciar sólamente una serie de intercambios comerciales; la propagación de las verdaderas ideas religiosas protestantes con un sabor ecuménico, la expansión del saber pansófico y el fomento del comercio, todo ello estaba íntimamente interrelacionado. Los objetivos políticos o económicos, como conseguir el derecho a establecer una colonia o un asentamiento, siempre iban parejos a otros propósitos más espirituales.

Las cartas de Dury a Hartlib están impregnadas de una pasión milenarista. «Afanémonos mientras hay tiempo –exhortaba a su amigo–, los

---

[51] *The Diary of John Evelyn*, ed. E. S. de Beer, III (Oxford, Clarendon, 1955), 162-163.

[52] G. H. TURNBULL, «Some Correspondence of John Winthrop, Jr., and Samuel Hartlib», en Massachusetts Historical Society, *Procedings*, 72 (1957-1960), 39-40.

[53] COMENIO, *Korrespondence: Listy Komenského a vrstevníků jeho* [Papeles de Comenio y sus contemporáneos], ed. Jvan Kvačala, II (Praga, Nákl. Ceské Akademie, 1902), II, Dury a Hartlib, Estocolmo, 20 de ag. de 1636.

[54] *Ibid.*

días son malos y por eso se puede redimir mejor el tiempo»[55]. Hartlib nunca desaprovechó la ocasión para inculcar a Dury los principios pansóficos y pedagógicos de Comenio. Una carta de Dury a Hartlib de 1639 ilustra perfectamente la estrecha conexión entre ciencia y religión milenarista, fundada sobre una base oportunamente práctica, en las mentes de estos discípulos activistas de Comenio. «Míster Tassius estuvo conmigo antes de que yo marchara para Hamburgo, departiendo sobre los siguientes temas: 1, del método general de enseñar las ciencias demostrativamente, sobre lo que he reflexionado en particular estos últimos tiempos, pues nunca había reparado en ello anteriormente; dijo que le gustaba esto, pues las ciencias compartían con las matemáticas el modo de acceder al conocimiento, y 2, de mi análisis demostrativo de la escritura, cuyos principios reconoció no haberse imaginado previamente... He mostrado el contenido de la carta para procurar establecer una correspondencia erudita y para que sigan vivos Comenio y los estudios pansóficos de M. R. Rosenkrantz, quien se declaró muy aficionado a estos asuntos y no dudó en poner su granito de arena. De ahora en adelante trataré de acercarme más a él para ver si estas apariencias tienen o no una base sólida»[56].

Exóticos rumores sobre misteriosos reinos cristianos en Oriente fueron fácilmente creídos por parte de los pansofistas, toda vez que la ciencia, y otras visiones de estados utópicos de bienestar, así como metódicas exégesis bíblicas y profecías directas, eran albergadas en los pechos de hombres tenidos por sus colegas ingleses como personas dotadas de un sentido pragmático de la existencia. Una carta dirigida a Hartlib en mayo de 1643 habla de un encuentro con un barón austríaco llamado Bernard de Callen, «un caballero galante y leído», que había gastado en experimentos químicos más de 20.000 escudos de oro. Había traído de los Países Bajos un tratado llamado *Clangor Buccinae Propheticae de Novissimis Temporibus*, juzgado el mejor libro jamás escrito sobre el reino de Cristo en la tierra, y que un amigo francés le había dicho por carta que sería bien acogido en Inglaterra por los amigos milenaristas de Hartlib. El barón austríaco había narrado una historia asombrosa. Dos personas de reputación, recientemente llegadas de las Indias y alojadas en casa de un cierto Dr. Haberfeld en La Haya, habían descubierto la existencia en las Indias de una sociedad religiosa de cristianos con su propio rey y ordenamiento jurídico y social, la «Societas Coronae Equestris Ordinis», la cual, contrariamente a la hermandad de la rosacruz, no caía en afectaciones «imaginarias y borrosas». Los dos hombres, «diestros en casi todas las lenguas», eran emisarios de esta Commonwealth cristiana enviados para vigilar la condición de los fieles de Dios que profesaban la religión pro-

[55] *Ibid.*

[56] *Ibid.*, p. 16, Dury a Hartlib, 22 de feb. de 1639. Ha aparecido incluso el nombre de Hobbes entre los milenaristas; cf. J. G. A. Pocock, «Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes», en J. H. Elliot y H. G. Koenigsberger, eds., *The Diversity of History: Essays in Honour of Sir Herbert Butterfield* (Londres, 1970), pp. 179-181.

testante y para ofrecer socorro a los que lo necesitaran. Dicha Societas poseía, al parecer, grandes tesoros de oro y otras riquezas y era capaz de equipar ejércitos para salvar a los piadosos. Como el barón austríaco narraba todo esto con toda seriedad, Hartlib estaba decidido a escribir a su confidente de Holanda y a buscar la confirmación del propio Dr. Haberfeld[57]. Los elementos de que se compone esta historia se pueden identificar fácilmente. Los nuevos atlántidas de Bacon mandaban regularmente espías a Europa para informarse de los acontecimientos que tenían lugar allí. Las nociones de países con una ilimitada provisión en oro datan de la edad de las exploraciones y estaban respaldadas por la pasión alquímica de transmutar otros metales que poseía Europa. Por fin, la leyenda de Preste Juan de Etiopía había mantenido viva la idea de un reino cristiano venturoso en el Este. Lo notorio de esta historia es que no se permite sospechar que se trata de un mito; hombres muy sesudos se dispusieron a verificar las fabulaciones del barón y dijeron que era verdad que existía un tal reino, que por cierto cubría a diecisiete o dieciocho países llamados «del sol dorado». Por desgracia, unos mensajeros clandestinos regresados del Este, después de haber recorrido toda Alemania, revelaron que los protestantes de allí eran tan malvados como los de cualquier otro país cristiano, y que se habían vuelto rápidamente a casa para no corromperse con los vicios europeos[58].

Hartlib esperó grandes cosas del Parlamento que se abrió el 3 de noviembre de 1640, cambios que fueran más allá de una mera reforma en las relaciones entre el rey y el Parlamento[59]. No faltaban los hombres para servir de instrumento a los designios divinos: tenían el poder para reformar la educación, reunir material y modelos espirituales por todo el reino para después lanzarse a los países allende los mares y crear la unión de las iglesias protestantes. Al punto se puso manos a la obra para publicar proyectos que sirvieran de guía en la empresa. Algunos de ellos habían sido redactados por amigos; otros habían sido sacados de las obras de Comenio o del francés Theofrasto Renaudot. Muchos de los suministradores de proyectos de Hartlib prefirieron quedar en el anonimato, o considerarse humildes colaboradores en una gran empresa común. Cuando Hartlib firmaba con su nombre la obra de otro, o la citaba extensamente, a nadie se le ocurría acusarle de plagio; se había formado lo que calificaremos una especie de colectivo, una compañía de diseños y proyectos al pormayor, e incluso de pequeñas novelitas utópicas. Los estudiosos de nuestros días trabajan en dilucidar la exacta atribución de sus

---

[57] COMENIO, *Korrespondence*, II, 80-81. Francouzský pritel [el amigo francés] a Hartlib. París, 15 de mayo de 1643.

[58] *Ibid.*, pp. 81-82.

[59] Cf., por ejemplo, sus *Considerations Tending to the Happy Accomplishment of Englands Reformation in Church and State, Humbly Presented to the Piety and Wisdome of the High and Honourable Court of Parliament* (Londres, 1647), donde aparece un comité parlamentario, secundado por adivinos muy instruidos, promulgando disposiciones de reformas prácticas en una sociedad de cuatro clases.

papeles publicados y no publicados; problema éste que, al parecer, no preocupó mucho a los escritores del siglo XVII[60]. Inversamente, algunos de sus proyectos fueron a su vez «robados» por economistas, hombres de ciencia, *levellers*, adeptos a la Quinta Monarquía, pasando a formar parte de sus panfletos. Por su parte, Hartlib nunca entró en ninguna de las sectas, toda vez que se mantuvo intacta su buena fama por su integridad política, siempre independiente ante los cambios de poder.

El interés de Hartlib por popularizar las ideas y obras de Comenio entre los ingleses data de 1637, cuando imprimió un tratado que fue un sucinto resumen de los principales postulados de la pansofía: *La puerta abierta de la sabiduría, o seminario de todo el saber cristiano: que es un método de aprendizaje nuevo, resumido y sólido, más breve, más verdadero y mejor que todas las ciencias y artes, y de todo lo que, manifiesta u ocultamente, es dado al genio humano penetrar, a sus facultades imitar y a su lengua hablar: siendo su autor el reverendo y muy distinguido señor, Juan Amós Comenio (Conatuum Comenianorum Praeludia: Porta Sapientiae Reserata).* A lo que siguió un pequeño volumen en formato duodécimo titulado *Proemio de Comenio del saber universal y Tratado sobre la educación (Comenii Pansophiae Prodromus et Didactica Dissertatio)*, 1639[61]. Una utopía insustancial en la línea tradicional de la cosecha de Hatlib, *Descripción del famoso reino de Macaria y su excelente gobierno: donde los habitantes viven nadando en prosperidad, salud y felicidad; donde el rey es obedecido y los nobles honrados, y todos los hombres respetados; el vicio es castigado y la virtud recompensada. Ejemplo para otras naciones* (1641), recientemente atribuida a Gabriel Plattes, iba dedicada al Parlamento[62]. En este prosaico diálogo, la totalidad de las ideas de Hartlib se presentan a la manera fabulada de Tomás Moro y Francis Bacon. Se tiene el atrevimiento de mencionar a Moro por su nombre; por lo general, los sectarios se cuidaban muy mucho de mencionar a este papista, aunque copiaran luego su retórica al pie de la letra. El autor parece estar de un talante ciertamente optimista, convencido quizá de que el Parlamento Largo no clausurará su periodo de sesiones antes de haber aprobado grandes proyectos de ley para la felicidad del mundo; por eso somete con buena esperanza sus planes ideales a su aprobación. Entre 1628 y 1635, Hartlib había mantenido correspondencia con sus amigos sobre la fundación de una colonia en Virginia, que se llamaría Antilia, destinada a formar parte de una Societas Christiana a la manera de la de

[60] Cf. Charles WEBSTER, *The Great Instauration* (Londres, 1975).

[61] El título original era *Conatuum Comenianorum Praeludia* (Oxford, 1637).

[62] Charles WEBSTER, «The Authorship and Significance of *Macaria*», *Past and Present*, n.º 56 (1972), pp. 34-48. Webster ha identificado a Gabriel Plattes, inventor y autor de tratados de agricultura y minería, como al autor de *Macaria*. Plattes hizo proposiciones separadas al Parlamento para que le proporcionara un laboratorio. En el *Comentariolus de Eudaemonensium Republica* (Basileam, 1555), de Kaspar STIBLIN, obra que sirve de apéndice a la *Coropaedia, sive de Moribus et Vita Virginum Sacrarum*, la isla se llama Macaria, siendo su capital Eudaemon. Hartlib tuvo conocimiento de la Cristianápolis de Andreae a través de sus relaciones con Comenio.

Andreae, de manera que el resto de su vida lo pasó ocupado en proyectos de Antilias y Macarias.

La escenificación de *Macaria* (de *makarios*, feliz) es convencional. Un viajero procedente de Macaria encuentra a un sabio en la City de Londres, y, en el transcurso de un paseo por el campo, el londinense se familiariza con las maravillas del país lejano. Como si de lo más natural se tratara, en *Macaria* se practica la economía de un Estado moderno, donde el parlamento no carga con la responsabilidad de la política social y económica, que queda en manos de cinco cuerpos a modo de ministerios, que se ocupan respectivamente de la agricultura, la pesca, el comercio terrestre, el comercio marítimo y las colonias. Cada autoridad redacta sus propias leyes departamentales. La autoridad de tierra impondrá tasas por un valor de una vigésima parte de todas las propiedades heredadas y empleará los ingresos en mejorar la agricultura, las carreteras y los puentes. Macaria es un estado-jardín perfectamente cuidado; si alguien persiste en no labrar su tierra, ésta le será arrebatada. La pesca es igualmente fomentada. Se regula también el comercio de la mano de obra, manteniendo un número determinado de aprendices, número que puede aumentar o disminuir según las necesidades del momento. Por otra parte sólo se permite el comercio exterior si contribuye al enriquecimiento del reino. Como las colonias absorben el exceso de población, se da un subsidio a los que emigran durante los primeros años de una nueva colonización.

No se plantean para nada problemas de fondo sobre la felicidad, el perfeccionamiento estético o moral del ser humano, las relaciones amorosas y sus antinomias, o la ciudad como reflejo de la perfección divina. Macaria es una sociedad sencilla, bien regulada y puritana, interesada ante todo en proporcionar trabajo y en crear riqueza; en suma, una utopía «de pan con mantequilla» que se preocupa bastante poco por las formas ideales. Los violadores del orden macariano son castigados con la confiscación de su propiedad. La salud física de los ciudadanos corre a cargo de los colegios de doctores. Los pastores tienen dos funciones que ejercen simultáneamente, la *cura animarum* y la *cura corporum*. De este modo, el sacerdote-científico baconiano de la *Nueva Atlántida* se ve rehabilitado bajo una nueva forma. Ya no es un personaje lejano y que inspira reverencia y temor, sino un doctor-pastor de campaña. El mismo Hartlib se interesó constantemente por las técnicas que servían para mejorar la agricultura; así también el viajero de Macaria ha desembarcado en Inglaterra con un nuevo libro sobre la producción agrícola, cuyos preceptos, de ser sancionados por el Parlamento, harían posible el doblar la población de Inglaterra con un alto nivel de prosperidad. El Parlamento Largo tenía, sin embargo, otros asuntos que atender.

En *Macaria* tenemos un buen ejemplo de una utopía embrionaria típicamente inglesa, basada sobre métodos agrícolas avanzados. Se observa un cambio sensible de las preocupaciones pansóficas por el alma hacia cuestiones sobre la nutrición del cuerpo. La reforma agraria, al doblar la población, hará de Inglaterra un país invulnerable a las invasiones ex-

tranjeras. La institución de la sociedad macariana por toda la tierra se puede realizar perfectamente antes del Día del Juicio, pues se puede llevar a cabo toda la reforma mediante la educación a la manera comeniana. Una vez instruído el pueblo –la prensa hizo la educación universal factible e inevitable–, éste no estaría nunca más sometido al arbitrio de los tiranos. Nuestro sabio, que ha estado escuchando al principio la historia de Macaria con una buena dosis de escepticismo, acaba mostrando su entusiasmo de una manera que será repetida una y otra vez por los utópicos: «Qué maravilla pensar que Inglaterra puede ser tan feliz, de manera tan expeditiva y fácil...»[63]. Condorcet, al final de la décima época de su *Esquisse* y ante la futura felicidad de la humanidad, proclama que el filósofo goza ya en su mente los éxtasis del Eliseo venidero. La utopía se convierte en un estado de sentimiento, y los filántropos de Samuel Hartlib viven ya prácticamente en la dicha porque creen que la utopía es posible y que vendrá muy pronto al suelo inglés. Tan entusiasmado estaba el sabio con el relato del viajero que le pidió volver a oirle con el fin de saber más sobre las leyes, las costumbres y los usos de Macaria, aunque hubiese caído enfermo y tuviese que ser transportado en silla de manos. El libro se cierra con sus votos para los ingleses sensibles a su propio bienestar imiten cuanto antes al modelo de Macaria, «aunque nuestros países vecinos gusten de decir que los ingleses son una nación perezosa»[64].

Los presupuestos filosóficos subyacentes a la pansofía fueron expuestos de nuevo a los ingleses en 1642, cuando Hartlib tradujo dos ensayos de Comenio con el título de *Una reforma de las escuelas*. En ellos se presentaban los objetivos del movimiento religioso-filosófico-didáctico en un lenguaje que evitaba algunos escollos de la más arcana y subida teosofía, quedándose en el terreno más conocido de una edad de oro, por cierto no menos espiritual.

Como en esta edad presente estamos tan bien surtidos de experiencias, como ninguna otra edad anterior podría haberse imaginado, ¿por qué no íbamos a elevar nuestros pensamientos hacia un ideal más alto? Pues no sólo con la ventaja de la imprenta (el cual arte parece que Dios, no sin cierto misterio, lo hubiera reservado para estos últimos tiempos) aparece ahora a la luz del día todo lo que había sido ingeniosamente inventado por los antiguos (y durante muchos siglos enterrado en la más completa obscuridad), sino que también los hombres modernos, espoleados por nuevas ocasiones, han intentado sus propios inventos: y así la sabiduría ha tomado nuevo cuerpo, multiplicándose diariamente con la gran variedad de inventos. Todo esto según había vaticinado el profeta Daniel para estos últimos tiempos, *Dan.* XII, 4. A lo cual cabe añadir la erección de escuelas por todos sitios y más en número de lo que se recuerda hayan contado jamás las Historias: con lo que los libros se han hecho tan comunes en todas las lenguas y naciones que incluso el pueblo llano, y las mismas mujeres, se han familiarizado con ellos; mientras que antiguamente los eruditos, y los que eran ricos, apenas si podían obtenerlos, por mu-

[63] *Description of the Famous Kingdome of Macaria* (Londres, 1641), p. 13.
[64] *Ibid.*, p. 14.

cho dinero que estuvieran dispuestos a pagar. Y ahora, por fin, el esfuerzo constante de algunos ha llevado al método de los estudios a tal grado de perfección que todo lo que se halla digno de saberse se puede alcanzar con mucho menos trabajo de lo que se precisaba antes. Si ha de acontecer (como espero) que haya una manera fácil de enseñar a todos los hombres todas las cosas, no veo qué nos va a retener de expresar nuestro más sincero agradecimiento y de abrirnos con todo el corazón a esta edad de oro, de luz y saber, que durante tanto tiempo ha sido vaticinada y esperada[65].

Cuando Comenio llegó a Inglaterra en 1642, el grupo de los proyectistas planificó en su totalidad un remodelamiento completo de la educación con un espíritu baconiano y comeniano, una reestructuración de las dos grandes universidades, que eran unas fortalezas promonárquicas inexpugnables y más bien moribundas a la sazón, la construcción de una nueva universidad urbana en Londres, el establecimiento de un consejo nacional de educación y la formación de un sindicato de profesores ingleses y del resto de Europa, que se comunicaría por medio del correo. La cartera de Hartlib empezó a llenarse con grandiosos proyectos para una sociedad universal de reformadores cristianos comprometidos (excluidos los papistas, por supuesto), para institutos científicos que reunieran a intelectuales internacionales para elaborar la reforma del lenguaje filosófico, y para bibliotecas que difundieran el saber. Este proyectista infatigable es un ejemplo viviente del utópico deseo de cosechar frutos inmediatos, un tipo que aparece con bastante frecuencia en Inglaterra y que es como un reformador utópico en tono menor; nos referimos al fabiano. Muchos socialistas utópicos del siglo XIX, como Robert Owen, fueron hombres con visión empresarial, que habían empezado por cosas pequeñas, como si estuvieran probando sus habilidades en proyectos de poca monta mientras esperaban la oportunidad de la gran reforma de todo el mundo. La «filosofía de la proyección» común al círculo de Hartlib aparecía articulada en *Una idea de las matemáticas, escrita por Mr. Joh. Pell a Samuel Hartlib*, 1650 (encuadernada en Londres, 1651, junto con el trabajo de John Dury *La escuela reformada y el bibliotecario reformado*): «Y esta es la *idea*, que desde hace tiempo me he forjado a mi manera y según la cual tengo lo siguiente como verdad firme: que la manera más segura de alcanzar la mayor excelencia posible en *cualquier cosa* es proponernos a nosotros mismos la más perfecta *idea* que imaginar podamos y buscar luego los medios que tienden a ella de la manera más racional posible, y seguir tras ella con infatigable diligencia; y si la *idea* resulta demasiado elevada para nosotros, contentémonos con una *aproximación*»[66].

Hartlib inauguró un colegio agrónomo privado para iniciar a pequeña escala lo que la magistratura pública debía desarrollar ulteriormente en todo el reino. Estuvo siempre preocupado con la fundación de compañías para «nuestro bien público y privado», proyectos que generalmente em-

[65] *Reformation of Schooles*, pp. 3-4.

[66] John PELL, *An Idea of Mathematics* (Londres, 1650), p. 41.

pezaban a ejecutarse creando una sociedad de subscriptores como si fueran meras aventuras de negocios; aunque la idea final era implicar a la nación entera. Quiso a toda costa trabajar dentro del sistema, o entre los intersticios existentes en las instituciones, allí donde era imposible dañar a los intereses de nadie. Mientras tenía su mirada puesta en la «idea», el proyecto, y en sus dimensiones nacionales e incluso universales, quería al mismo tiempo empezar con un pequeño modelo, un pequeño cuerpo privado. Deseaba llevar a la práctica la utopía por fases fácilmente superables. El círculo de Hartlib discutía con los que dudaban de la viabilidad de sus planes y solía mostrar su sorpresa si la gente no se precipitaba para unirse a ellos. Abogaban sus componentes por la experimentación social sobre su base mínima, probando, como aventureros negociantes, que la inversión inicial estaba sólidamente fundada y refutando a los tradicionalistas que se oponían a lo nuevo: «¿Cuál de todos estos (casi infinitos) modos o medios, de los que el hombre se ha servido para aumentar su propio bienestar, no fue en una edad u otra tan *nuevo* como esta *invención* mía?»[67].

En 1648, *Macaria* fue secundada por un proyecto titulado *Nuevas noticias sobre las oficinas de información sobre asuntos industriales y laborales*, que proponía registrar toda forma concebible de empresa privada de un lado, y del otro una lista de personas indigentes en busca de un empleo[68]. El platónico Henry More se deshizo en elogios hacia este esquema: «Todo lo que es como fruto que viene del espíritu de Cristo, de la bondad de corazón, de la equidad y del amor mutuo, hacia lo cual tiende su mencionada oficina de información pública, yo deseo con todas mis fuerzas que sea promocionado»[69]. Se trata de reunir estadísticas suplementarias e inventarios de equipamiento en una única oficina central, de manera que se pudiera anotar y, de ser posible, dirigir toda la actividad económica del reino, al igual que los movimientos de los planetas en los cielos (analogía de Hartlib). No cabe la mínima duda de que los hombres del círculo de Hartlib contribuyeron a crear «el ambiente histórico» del gran florecimiento de la ciencia inglesa en la segunda parte de la centuria; en el período de la república la retórica de la ciencia salpicó a los proyectos sociales utópicos[70]. Un lugar central para recibir y dar información sobre todos los

---

[67] Cressy DYMOCK, *An Essay for Advancement of Husbandry-Learning* (Londres, 1651), p. 13.

[68] G. H. TURNBULL halló entre los papeles de Hartlib uno que se titulaba: «A Motion for the Public good of Religion and Learning», donde se proponía que el Parlamento estableciera una oficina de información y correspondencia para el avance de la «religión, del saber y del ingenio». *Hartlib, Dury, and Comenius: Gleanings from Hartlib Papers* (Liverpool, University Press, 1945), p. 78. Cf. también la obra de TURNBULL *Samuel Hartlib: A Sketch of His Life and His Relations to John Amos Comenius* (Londres, 1920).

[69] TURNBULL, *Hartlib, Dury and Comenius*, p. 81. Turnbull cree que DURY fue probablemente el autor de *A Further Discoverie* (p. 79, n. 1).

[70] Para una valoración negativa de las relaciones entre utopía y ciencia, cf. A. R. HALL, «Science, Technology and Utopia in the Seventeenth Century», en P. Matthias, ed., *Science and Society 1600-1900* (Cambridge, 1972), pp. 33-53.

asuntos corrientes, junto a una oficina de empleo, acabaría con el desorden en la economía. La idea original de una oficina de información pública vino de un verdadero establecimiento comercial fundado en París, el *Bureau d'Adresse* de Théophraste Renaudot[71]. El proyecto de Hartlib se ganó el apoyo de William Petty, el gran estadístico y economista inglés y uno de los fundadores de la Royal Society, quien puso planes de su cosecha para la empresa común[72]. La utopía estadística coordinada se convertiría en el siglo XVIII en el sueño fisiócrata que culminó en el *grand tableau* de Quesnay.

Con el grupo de Hartlib nació la utopía tecnocrática, una economía controlada y organizada con vistas al bienestar universal. Los mecanismos agrarios algo primitivos de Moro, que no precisaban de ninguna regulación formal y no producían más de lo necesario, se habían quedado bien atrás. En la utopia de Hartlib, la dedicación a la ciencia, o pansofía, iba ligada a las tecnologías que aportaban mejoras en el suministro de alimentos, así como un incremento del consumo, el mantenimiento del empleo y el pleno rendimiento de las fuerzas productivas de la sociedad en beneficio de todos. Las implicaciones teóricas de esta nueva maquinaria destinada a aumentar la producción no se elucidaron entonces, pues la preocupación inmediata seguía siendo el calmar el hambre y combatir la pobreza, aunque la utopía estaba ya impregnada de las complejidades de una sociedad manufacturera comercial. La Inglaterra de los proyectistas empezaba a desechar ya los viejos atuendos de labranza.

Entre los diversos esquemas de Hartlib se hallaba otra institución central, la oficina para las comunicaciones, en cuya competencia entraban los asuntos internos relativos a las almas de los hombres –la religión, la enseñanza y las «ingeniosidades», lo mismo que la oficina de información sobre asuntos laborales estaba relacionada con el gobierno de las cosas externas. El director de la oficina para las comunicaciones tenía que conocer y mantener la correspondencia con los hombres sabios de cualquier lugar. Una de sus funciones, posteriormente asumida por el secretario de la Royal Society, consistía en estimular a los hombres de erudición a que ejercitaran sus facultades científicas sugiriéndoles nuevos proyectos para que investigaran en ellos. El director de esta nueva oficina debía redactar informes periódicos al Parlamento acerca de «la substancia de todos sus descubrimientos» en todo el mundo, y sus operaciones tenían que ser revisadas todos los años por un comité superior de profesores de todas las ciencias de las dos universidades, así como por los directores y tutores de los colegios. De este modo, cada año se pondrían nuevas piedras sobre el edificio baconiano del saber científico organizado[73]. «En las materias

[71] Théophraste RENAUDOT, *Recueil Général des questions traitées dans les conférences du Bureau d'adresse, sur toutes sortes de matières, par les plus beaux esprits de ce temps*, 5 vols. (Paris, 1666).

[72] William PETTY, *The Advice of W. P. to Mr. Samuel Hartlib. For the Advancement of some Particular Parts of Learning* (Londres, 1648).

[73] HARTLIB, *Considerations tending to the Happy Accomplishment of Englands Reformation*, pp. 50-51.

de las ciencias humanas, la finalidad de sus negociaciones deberá ser: 1, poner en práctica entre los estudiosos las designaciones del señor de Verulam, *De Augmentis Scientiarum;* 2, ayudar a perfilar las empresas de míster Comenio, principalmente en el método de enseñar, en las lenguas, las ciencias y en el ordenamiento de las escuelas para todas las edades y cualidades de los escolares... En las materias de la ingeniosidad, la finalidad debería ser ofrecer las invenciones más provechosas realizadas con la protección del Estado de manera que se pueda hacer uso público de ellas, en la manera que el Estado juzgue más conveniente»[74].

Incluso el sistema de bibliotecas se podía convertir en un agente de la reforma universal. John Dury, nombrado a su vez en 1650 tenedor de libros, de medallas y de manuscritos en el palacio de San Jaime, fue el principal propulsor de los proyectos relacionados con bibliotecarios. Los principales bibliotecarios debían mantener correspondencia «para plantear cuestiones todavía no elaboradas en las ciencias»[75], además de intercambiar libros con sabios de fuera. No se debía rechazar ningún presente de libros pues había algo útil en todo lo apreciable. Dury utilizaría la biblioteca y su red de relaciones culturales para inculcar las verdades de la religión como meta suprema de la ciencia, «pues no hay nada del saber en la mente del hombre que no se pueda referir convenientemente a las virtudes de Dios en Cristo»[76]. Las ciencias debían subordinarse a este fin; de lo contrario, el aumento del saber sólo incrementaría la discordia, el orgullo y la confusión, con lo que se multiplicarían y reproducirían los males endémicos de la humanidad en las generaciones venideras.

En hombres como Hartlib, Dury y Pell había un celo patriótico de reformas para mayor honor y gloria de la nación inglesa mediante el fomento de proyectos que hicieran progresar las artes y las ciencias. Proponían investigar el método y el arte del descubrimiento propiamente dicho. «Los hombres pueden inventar un arte de esta clase si se acostumbran, como he hecho yo desde hace tiempo, a considerar no sólo la *utilidad* de los trabajos de los hombres, el *significado* y la *verdad* de sus escritos, sino también *la manera como sucedió* su encuentro con tales pensamientos, y que se propusieran a ellos mismos estos fines, o hallaran tales medios para dichos fines»[77]. Los hombres de su círculo sugirieron a menudo un estudio de la psicología e historia de la invención, interés suscitado por un deseo de duplicar las condiciones que habían producido buenos resultados en el pasado. Tampoco se excluía por completo la casualidad; pero, para Dury, como para Bacon antes que él, la creatividad no era por entero un accidente ni un misterio. Se podía espolear la invención y hacerla en cierto modo institucional mediante fundaciones, universidades, donaciones, erradicación de falsos métodos, puesta en prácti-

[74] *Ibid.*, p. 47.
[75] John DURY, *The Reformed Librarie-Keeper* (Londres, 1650), p. 20.
[76] *Ibid.*, p. 30.
[77] PELL, *An Idea of Mathematics*, p. 44.

ca de aparatos productores de razón, e incluso el fomento de un estado psíquico óptimo. Nociones parecidas serían después empleadas por Leibniz. Para los proyectistas puritanos influidos por Comenio no era más presuntuoso nutrir y someter a disciplina el sentido de la inventiva en el hombre que domeñar sus pasiones. Pues todo era una manera de «metodizar», y el proyectista se constituía en el capataz de la empresa. Los partidistas político-religiosos favorecían las panaceas gubernamentales y constitucionales; en contraste, los proyectistas-utopistas ideaban prudentemente planes políticos y esperaban que surgiera una renovación radical de proyectos que coexistirían con cualquier régimen político que permitiera la libre investigación y fomentara la productividad.

En *La escuela reformada y el bibliotecario reformado* (1651), de John Dury, aparecían los proyectos pansóficos enmarcados en una especie de versión enmendada de la teología de la caída. El hombre había acumulado defectos tras la caída, la cual le había privado de la «felicidad natural», condición que se podía restaurar mediante la organización del saber, un sistema educativo y la difusión de las ideas. «El verdadero fin de todo el aprendizaje humano es colmar en nosotros y en los demás las carencias que proceden de nuestra ignorancia de la naturaleza y del uso de las criaturas, y reparar el desorden de nuestras facultades naturales empleándolas al máximo y reflexionando sobre ellas... Nada se puede considerar materia de verdadero saber entre los hombres que no sirva directamente a la humanidad para subsanar algunos de estos defectos que nos privaron de parte de nuestra felicidad natural»[78]. (John Wilkins, muy admirado por Comenio[79], se sirvió del mismo argumento cuando proclamó la necesidad de compensar los defectos de la caída en sus libros de ciencia popular, *La mágica matemática* y *El descubrimiento del nuevo mundo en la luna*, ambos leídos por Isaac Newton en sus primeros años.)

La doctrina comeniana de la necesidad de actualizar la chispa divina en cada hombre subyace a todos los proyectos educativos. Había dos partes en la educación, una relacionada con el principio interno de inculcar la moral a los jóvenes, y la otra relacionada con la conducta externa, con su supervisión y regulación. La teoría educativa de Dury no era punitiva, preocupado como estaba por tener muy presente la manera de ser de cada individuo. Pero si se escarba un poco en el sistema, aparece claro y neto el código puritano de vivir bajo el ojo vigilante del vecino y del mismo Dios. «Tal es la obra maestra de todo el arte de la educación: vigilar la conducta de los niños en toda suerte de acciones de modo que queden al descubierto sus verdaderas inclinaciones y se hallen las causas internas de sus disposiciones y tendencias viciosas; sólo entonces se podrán aplicar remedios verdaderos y eficaces»[80]. Dury ofrecía premios a los estu-

[78] DURY, *The Reformed-School: and the Reformed Librairie-Keeper. Whereunto is added I. And Idea of Mathematicks II. The description of one of the chiefest Libraries which is in Germanie* (Londres, 1651), pp. 40-41.

[79] COMENIO, *A Generall Table of Europe*, p. 10.

[80] DURY, *The Reformed-School*, p. 33.

diantes que revelaran las falsedades y engaños de sus compañeros. En la utopía no podía haber nada privado o secreto.

El entusiasmo de Hartlib por tejer relaciones entre pueblos de diversa índole, aprovechándose así de sus recursos naturales para el provecho de la humanidad toda, no conoció límites. Ninguna aventura le parecía demasiado pequeña para no merecer su atención ni demasiado grande para no arriesgar un granito de arena en la misma. Su genio para discernir las potencialidades de todas las creaturas de Dios queda brillantemente ilustrado en una obra publicada en Londres en 1652 y reimpresa en 1655 con el título de *El reformado gusano de seda virginiano*. Como de costumbre, no hacía sino aprovecharse de los cerebros de otros pueblos y hacer publicidad de los resultados. Una joven inglesa había descubierto por casualidad una manera fácil y rápida de alimentar a los gusanos de seda con ojas de morera de Virginia. Tan pronto como los indios se percataron de que este procedimiento no requería un arte, una destreza ni un esfuerzo especiales, se pondrían manos a la obra y producirían innumerables «botones de seda» para vender a los ingleses a cambio de otros bienes que necesitaran. El comercio británico saldría ganando y la civilización de los indios se vería perfeccionada en un abrir y cerrar de ojos. Una hilarante conciencia de que había posibilidades prácticamente ilimitadas –si bien se introduce un prudente «casi»– en el desarrollo de una política económica próspera mediante nuevos inventos y experimentos en la agricultura domina claramente la obra de Cressy Dymock titulada *Ensayo para el avance de la práctica agrícola: o proposiciones para la erección de un colegio de agronomía y, en el mismo orden, para formar alumnos o aprendices, así como para hacer amigos o simpatizantes del mismo colegio o sociedad* (1651): «Nuestro país natal posee en sus entrañas un (casi) infinito e inagotable tesoro, una gran parte del cual ha permanecido enterrado durante mucho tiempo, empezando sólo ahora a ser descubierto. Puede parecer un *acto jactancioso* o pura *hipérbole* afirmar que no aprovechamos, no conocemos y no usamos ni una décima parte de este caudal, de esta riqueza y de esta felicidad que nuestra tierra y (*la ingeniosidad* y *la industria* bien llevadas) producirán (con la bendición de Dios)»[81].

Había un creciente cuerpo de doctrina entre estos proyectistas en el sentido de que era pecaminoso, al igual que poco caritativo, no explotar el botín de Dios ya se tratase de la capacidad productora de los árboles ya de la fertilidad potencial de los campos ya de la capacidad oculta de invención en los individuos mediante el ingenio y la industria. La organización, la ciencia y la investigación experimental no sólo reparaban las imperfecciones humanas, sino que demostraban además que este mundo era un jardín puesto en manos del hombre para ser cultivado. Los proyectistas puritanos fueron baconianos pragmáticos con un sentido empresarial de las posibilidades de la naturaleza. La caridad –el destierro de la pobre-

[81] Dymock, An Essay for Advancement of Husbandry-Learning, p. 3.

za, de las enfermedades y de la pereza– era a la vez una virtud religiosa y económica. La ética calvinista no quedaba totalmente olvidada, pues aumentaban sustancialmente las perspectivas de extender el número de los escogidos, haciendo que todos los hombres llevaran una vida religiosa libre de la maldición bíblica. Las batallas legales y militares en torno a formas políticas, constitucionales y religiosas, que mantuvieron comprometidos a los principales partidos durante la guerra civil, quedaban desviadas hacia proyectos de trabajo provechosos para todas las clases de la sociedad. A medida que se hacían más sangrientos los conflictos, y los gobernantes fanáticos se hacían con el poder, los proyectistas como Hartlib se retiraban a sus sociedades privadas de «invisibles» –en el período desolador de la guerra civil, el diario de John Evelyn nos pinta en detalle su fantasía científica de un refugio monástico para el saber–, algunos de los cuales se reunirían posteriormente para formar una de las instituciones más luminosas y fructíferas de los tiempos modernos, la Royal Society de Londres.

13

REVUELO GENERAL DURANTE LA GUERRA CIVIL INGLESA

Las revoluciones políticas y las dictaduras subsiguientes suelen ser viveros de utopías. La revolución de la apariencia de que el mundo ha quedado patas arriba, a la vez que se abren las compuertas de la imaginación y todas las cosas nuevas parecen posibles. El dictador, ya se llame protector o emperador, domina cual legislador divino, capaz de modelar la sociedad a su libre albedrío. Los utópicos, por lo general gente sin peso o autoridad política, se aferran a la esperanza de que los hombres que tienen el poder entre sus manos lo utilicen para llevar a la práctica la «idea» que ellos, los verdaderos creadores, han inventado. Granjearse la atención de un potentado ha sido siempre una expectativa propia de utópicos desde Platón, que le puso buena cara al tirano Dionisio de Siracusa, hasta esos forjadores de sistemas franceses de principios del siglo XIX que fueron Saint-Simon y Fourier, quienes empezaron su carrera dirigiéndose a Napoleón. Por desgracia, «el oído de Dionisio» ha adquirido nefastas connotaciones como método sistemático de espiar a los disidentes, toda vez que las dictaduras se han mostrado más diligentes en vigilar y denunciar que en idear innovaciones sociales. Las épocas revolucionarias, incluidas las dictaduras que resultan iniciadoras de revoluciones, dejan tras de sí concepciones noveles sobre la reestructuración de la sociedad, que, aunque caigan en el olvido una vez pasada la tormenta que las suscitó, vuelven a ser tomadas por las generaciones posteriores. Las ideas vegetan bajo tierra para hacer su reaparición con nuevo formato.

ISRAEL EN EL JARDÍN DE INGLATERRA

Es posible que los utópicos de los dos decenios de la guerra civil inglesa no fueran tan divinos como algunos de ellos se creían; en cualquier caso, tuvieron una intuición histórica de primer orden. Tras unos siglos de eclipse temporal, aparecen como intrépidos y clarividentes profetas.

Las utopías populares, que no dejaron de propagarse durante todo el período de la guerra civil inglesa, y el régimen de Cromwell como protector, generalmente poco tratados en la historiografía oficial británica de los siglos XVIII y XIX, resucitarían en la pluma de Federico Engels, en su historia igualmente oficial del pensamiento comunista. Desde entonces no han dejado de descubrirse nuevos héroes salidos del pueblo, que forjaron utopías. El pensamiento radical de la guerra civil se ha convertido en la comidilla de los marxistas, los marxistas sólo a ratos y los filomarxistas, que han cuidado con sumo mimo a cada *leveller, digger* y *ranter** conforme lo iban rescatando del olvido. Como dijera el salmista: «La piedra que despreciaron los constructores se ha convertido en piedra angular». Inevitablemente, al efectuar el nuevo equilibrio, los revisionistas han resaltado más las manifestaciones de los sectarios de lo que conviene en una historia del pensamiento que busca hacer luz sin preconcepciones en la cultura alta y media.

Como esta literatura de la guerra civil no está resumida en ninguna creación artística acabada y perfilada como es el caso del famoso *libellus* de Moro, todo el que busque la utopía del pueblo llano tendrá que ponerse a espigar entre la ingente colección de panfletos recogidos por el infatigable George Thomason[1], cada uno de los cuales aparece cuidadosamente fechado según salía a la calle, verdadero granero del pensamiento y de la sensibilidad populares, repleto de toda suerte de conatos disidentes y que ofrece toda una gama que va de proyecciones extensas para una solución política hasta la incitación a la discordia (o hasta revelaciones tenidas durante algún trance, o palabrería vana de charlatanes, pillos, fakires y cuentistas de toda laya). La vieja práctica socialista y anticlerical de abstraer a estos utópicos populares de su ambiente religioso tiene ya poca vigencia entre los historiadores actuales de la guerra civil inglesa. Incluso los que más valoran a los radicales ingleses como voz auténtica de los desheradados de la tierra con necesidad de más comida, menos trabajo forzado, más oportunidades para hacer oír sus voces en los altos organismos de la nación y menos leyes sexuales represivas –todo ello exigido en nombre de un Dios que amaba por igual a todos los hombres y que decretaba la armonía de los sentidos y del espíritu–, son plenamente conscientes del núcleo religioso de sus utopias. Hoy en día se puede aceptar como lugar común que las cuestiones teológicas, por complicadas que parezcan, y otras disputas sobre prácticas litúrgicas, tenían un significado social, y viceversa.

---

* Nombres de las principales sectas que surgieron en este periodo: literalmente: «nivelador», «cavador» y «orador violento». Otras sectas que tuvieron vigencia, y cuyos nombres dejamos igualmente en inglés, fueron: los *shakers* (cuáqueros o temblladores), los *seekers* (buscadores de la verdadera iglesia), los *dissenters* (los que disienten de la iglesia estatal), los *plungers* (pro bautismo de inmersión), etc. *(N. del T.)*.

[1] British Museum, Londres, *Catalogue of the Pamphlets, Books, Newspapers, and Manuscripts Relating to the Civil War, the Commonwealth, and Restoration, Collected by George Thomason, 1640-1661*, 2 vols. (Londres, 1908).

¿Cómo sería Inglaterra en cuanto se solucionaran las controversias que se agitaban en la guerra civil en detrimento del partido realista y de los prelados? Como respuesta a esta pregunta surgieron al menos media docena de diferentes modelos utópicos. En algún momento u otro de la guerra, la mayoría de los «partisanos» se volvieron utópicos, aunque sólo fuera por un momento. Los perdedores miraron hacia atrás para idealizar el pasado reciente de la nación, cuyo control había estado en sus manos; los vencedores multiplicaban sus programas como si fueran a efectuar una regeneración total de la sociedad. Los únicos militantes no utópicos de Inglaterra fueron los «hombres del club» *(Clubmen)*, que se organizaron a nivel local para mantener a los devastadores ejércitos alejados de sus comarcas y no deseaban en modo alguno inmiscuirse en el desenvolvimiento del conflicto. Que los indiferentes a los grandes protagonismos puedan haber representado a la gran mayoría de un país es una observación con que se tropieza uno a menudo cuando se trata de estudiar las épocas revolucionarias.

Como los utópicos de este período no fueron meros hombres de biblioteca, sino que estaban metidos hasta el cuello en las actividades partidistas del momento, nos ofrecen una cara a menudo nítida, propia de políticos que tenían que dar una de cal y otra de arena para lograr salirse con la suya, que era la instauración de una «democracia feliz» o del milenio. Es difícil separar sus asertos políticos *ad hoc* de las visiones utópicas que subyacen a los mismos, pues la línea divisoria es con frecuencia poco nítida y algo flotante. Las utopías inglesas no se formaron en la soledad de los destacamentos ni de las prisiones (escribir en la Torre de Londres no cuenta en realidad, pues era un centro de mucho tráfico con un constante trasiego de «huéspedes»), como tampoco fueron ejercicios de salón ni juegos literarios. Como plataformas políticas de hombres comprometidos, adoptaron a menudo la forma de panfletos políticos con carácter de urgencia. En cuanto el arzobispo de Canterbury, practicamente de la censura oficial, fue cesado por el Parlamento Largo, todo el sistema del monopolio de la compañía papelera se vino abajo y las publicaciones sin licencia inundaron todas las tiendas de Londres. Las tentativas parlamentarias para restaurar una autoridad central no sirvieron de nada y, durante casi todo este período, cualquier *ranter* frenético podía hacerse con su impresor y distribuidor privado. Un buen número de impresores, como Giles Calvert, se especializaron en este género de literatura por propia convicción y fueron agentes de especial valor para la propagación de las ideas no ortodoxas. La libertad de prensa no se hizo realidad –muchas personas fueron acusadas por el Parlamento y los juzgados comarcales de haber publicado escritos ultrajantes–, pero la industria editorial quedó sin control y permitió una floración salvaje de opiniones. Octavillas redactadas en el calor de la pasión fueron rápidamente publicadas y contestadas con la misma rapidez. La atmósfera estaba cargada de animadversiones y apologías teológicas, y órdenes socio-políticos ideales construidos por la mañana eran desbaratados por la noche.

De 1640 a 1660 la situación utópica, como la política, fue bastante fluida. Casi todas las sectas tenían su propia utopía, y los individuos pasaban fácilmente de un círculo a otro, puntuando su llegada y su partida con una revelación religiosa apropiada. La gente entraba y salía por los grupos como Perico por su casa, retractándose de errores anteriores, escribiendo confesiones y testimonios, cuando no prevaricaban adrede para salir de prisión o evitar que les quemaran la lengua. Se han hecho numerosos esfuerzos por diferenciar a cada una de las sectas sobre la base de la pertenencia de clase. Los *levellers* John Lilburne y William Walwyn tenían mucha garra entre los artesanos y pequeños comerciantes de Londres; los *diggers* eran campesinos o arrendatarios pobres, aunque el más racional de sus visionarios procedía del sector mercantil; los hombres de la quinta monarquía eran más difíciles todavía de clasificar por su generalizada adscripción a la fe milenarista; por su parte, los ranteros eran predicadores itinerantes o artesanos (aunque, una vez más, su escritor más imaginativo, Abiezer Coppe, se había formado en Oxford), que se escapaban de toda fácil definición. Como suele ocurrir en todos los períodos de río revuelto, los límites de una secta se confunden con los de la otra; se puede identificar el núcleo, pero no las formas de toda la célula en constante cambio. Los grupos que hemos aislado son mucho más reducidos en número de lo que muestran los panfletarios y escritores de memorias de la época. En la Inglaterra de mediados del siglo XVII había expertos en herejías y sectas, verdaderos taxonomistas del «sectarismo», eran capaces de enumerar y registrar hasta 199 especies distintas.

Incumbía a cada una de las sectas radicales distinguirse de la masa borreguil, y se gastaba casi toda la energía en cacarear la superioridad de una sociedad futura con respecto a las ya existentes. Por otro lado, los enemigos de las sectas se complacían en ofuscar las diferencias entre ellas para que pudieran así meterlas mejor a todas en el mismo saco de las doctrinas inicuas. Antes de que los *levellers* consiguieran su momento de triunfo, cuando Gerrard Winstanley no había empezado todavía a reunir tras de sí a los menos pudientes e invitar a los sin hogar a vivir en comunidad, cuando los hombres de la quinta monarquía eran todavía bien recibidos entre los adeptos de Cromwell y los *ranters* no habían empezado aún a comparecer ante los tribunales, un predicador londinense, el presbiteriano Thomas Edwards, publicó un libro sobre las sectas titulado *Gangraena* (1646), que conoció tres ediciones consecutivas, a cual más rápida, y provocó una reacción en cadena de respuestas airadas por parte de sus víctimas castigadas. Ofrecía a sus lectores una sinopsis de los «errores y extrañas opiniones que pululan por doquier y que llenan los libros, los manuscritos, los sermones y las conferencias»[2]. A sus correligionarios los presbiterianos, les aseguraba que «las mismísimas opiniones y errores son mantenidos y aireados en cantidad de libros y manuscritos, de manera que presentarlos al lector tal y como los he hallado habría su-

[2] Thomas EDWARDS, *Gangraena*, 3.ª ed. (Londres, 1646), parte I, p. 3.

puesto dejarle perdido en medio de la jungla, y ofrecer al público un rudo e indigesto caos, con una carta de tautologías»[3]. Edwards fue sólo el más notable de los especialistas, el cual, al catalogar una amplia gama de abominables herejías, teológicas y sociales, consiguió transmitir la impresión de que eran todas de la misma índole. La *Heresiografía* (1645), de Ephraim Pagitt, más centrada en su campo de investigación, enumeraría unas veinte especies entre los anabaptistas sólamente: los muncerianos, los apostólicos, los separatistas, los cátaros, los melquioritas, los georgianos, los memonitas, los servecianos, los libertinos, los denkianos, los orantes, los pueri similes, los monasterienses y los plungers. Lista que, sin embargo, no era exhaustiva, pues «cada una de estas sectas tienen algún distintivo o pigmentación peculiar en sus cabezas, a causa de lo cual se hallaban divididas entre sí, excomulgándose incluso mutuamente»[4].

Un clasificador moderno no puede por menos de sentirse intimidado ante la profusión de patrones en uso en el siglo XVII a la hora de entresacar un puñado de categorías más o menos prominentes. Aunque se puede esperar que sea más moderado en sus apreciaciones que los historiadores del siglo XIX, que no veían en todo esto más que una simple guerra entre el rey y el Parlamento, no por ello dejará de sentirse algo perplejo en medio de este bosque de sectarios. Dicho lo cual, escogeremos unas cuantas sectas esperando que aparezcan como unidades autónomas y significativas, aun sabiendo que la perfecta cohesión nunca existió. Las posiciones utópicas más importantes –distintas de las de Hobbes y Harrington, cuyas obras penetrarían en la corriente del pensamiento político europeo– gozaron sucesivamente de un período de fama más bien corto, aunque se pueden detectar ecos de las mismas tiempo después de haber declinado, aun durante la Restauración. A la hora de establecer una secuencia, se ha de tener en cuenta un período de gestación durante el cual se forma una determinada utopía popular, así como los interinflujos y filtraciones entre diversas utopías; no obstante, cabe discernir una sucesión global y aproximativa.

Los *levellers* eran retóricos, críticos, punzantes, demagogos, y respetaban poco el rango de las personas. Su momento de grandeza (1647-49) siguió a la victoria militar de los independientes, y su programa gozó de amplio apoyo durante mucho tiempo entre los comerciantes y artesanos de Londres –aunque se ha supravalorado últimamente el peligro que representaron para la hegemonía de Cromwell, sin duda para contrarrestar los intentos por parte de los historiadores tradicionales Green y Gardiner de ignorarlos casi por completo–. Los *diggers* nacieron de las protestas rurales. Su costumbre de cavar y plantar terrenos comunales desapareció poco después de constituirse como grupo en 1649, dejando tras de sí la imagen de Gerrard Winstanley como un teórico inglés de la «comunidad» dotado de gran originalidad, con su *Ley de la Libertad en una pla-*

[3] *Ibid.*, p. 4.

[4] Ephraim PAGITT, *Heresiography* (Londres, 1645), pp. 30-34.

taforma o *La verdadera magistratura restaurada* (1652), un raro documento que no es sino una utopía discursiva perfecta. Los hombres de la quinta monarquía, que no habían dejado de distribuir panfletos sobre lo que sería el milenio desde los primeros años de la década de 1640, y muchos de cuyos cabecillas habían servido a Cromwell por considerarlo el precursor del Mesías, en la década de los cincuenta pasaron a la oposición activa contra el mismo. Sus intentos de golpe de Estado y sus persecuciones subsiguientes les ganaron una buena dosis de notoriedad y unos cuantos mártires, pronto olvidados. Los *ranters* eran temidos como los más rudos de los sectarios y, aunque formaban un grupo harto amorfo, duraron más que los demás, hasta que la mayoría de ellos abjuró de sus principios y halló refugio en el seno del quietismo cuáquero, una oscilación polar no infrecuente en este tipo de movimientos.

Ante tal profusión de proyectos utópicos, plataformas, proyectos, visiones y otras tantas utopías basadas en cuentos tradicionales –dos décadas que producirán una cosecha de unas dimensiones desconocidas hasta la primera mitad del siglo XIX francés–, nos vienen ganas de buscar algún principio o preconcepción subyacentes a esta masa de textos. Pese a la diversidad de estos escritos, ¿se pueden discernir elementos comunes en los artículos retóricos y en el género de pruebas que los ingleses juzgaban más persuasivas para llevar a sus compatriotas por la senda de la utopía? ¿O se trata sólo de distinciones que sirven exclusivamente para dar a cada una de las especies utópicas una relativa cohesión? Pues no puede por menos de ser una cohesión relativa ya que, si ahondamos un poco, en cada uno de estos grupos surgen en seguida diferencias en el tipo de sociedad ideal que cada líder veía con los ojos de su imaginación. Lilburne, Walwyn y Richard Overton se llamaron todos *levellers* y, sin embargo, cada cual tenía sus propios sueños particulares. El espíritu de disidencia e independencia de la guerra civil fomentó el individualismo, e incluso al interior de una misma alma son frecuentes los cambios de la luz a la oscuridad y viceversa, a tenor de los cuales surge una nueva o modificada utopía. Los documentos colectivos publicados por un grupo, así como sus manifestaciones, súplicas al Parlamento, peticiones, etc., indican un cierto acuerdo en cuanto a una plataforma política, si bien no reflejan la conciencia interior de los individuos; además, muchos de los utópicos de la guerra civil fueron hombres de una complejidad mucho mayor de lo que puede dar a entender un acuerdo más o menos duradero.

Que Hobbes tuviera o no planes grandiosos, dignos de los maestros utópicos radicales es algo cuanto menos problemático; por eso le dejamos en su limbo, del que le sacamos sólo para que preste testimonio sobre la existencia de ciertas frases de saber utópico, que aparecen entre sus escritos. Su *Leviathan* (1651) y la *Oceana* de Harrington (1656) son dos obras muy sui géneris; se trata de planes detallados para el establecimiento de un gobierno definitivo; el primero es un tratado concebido a lo grande acerca de la política según el espíritu reinante entre las nueve ciencias, y el segundo está escrito en el estilo fabulado de las antiguas utopías. La in-

clusión de Hobbes entre los profetas ingleses, contra los que lanzó toda clase de improperios, puede sorprender a más de un estudioso, pero en nuestro trabajo hemos decidido declarar escritores utópicos a los que bien nos parezca. La *Oceana* de Harrington, que todavía gozaba del favor de liberales y radicales ingleses como Tawney y Brailsford a principios de este siglo, es para la generación actual como un Sinaí sin agua, pese a su gran influjo en los reformadores y forjadores de constituciones de los países de ambos lados del Atlántico durante más de un siglo. Pero es precisamente la multiplicidad de los proyectistas sociales, más bien que los individuos preeminentes, durante este período lo que le hace destacar en la historia del pensamiento utópico. John Milton, un innovador igualmente notorio por sus audaces opiniones sobre el divorcio y la prensa libre, nos ha dejado un retrato muy vivo del fervor intelectual de la época:

«Contemplad ahora esta vasta ciudad: una ciudad de asilo y albergue de la libertad, trazada y colocada bajo los auspicios de ésta; los talleres de la guerra no tienen más yunques y martillos para moldear los platillos y demás instrumentos de la Justicia defensora de la verdad acosada que plumas y cabezas hay sentadas a la luz de lámparas estudiosas, meditando, investigando y dándoles vueltas a nuevas nociones e ideas para acelerar, con su homenaje y lealtad, la reforma pendiente; otros pasan el tiempo leyendo deprisa, probando todas las cosas y asistiendo a la fuerza de la razón y la persuasión»[5]. No cabe duda de que sir Edward Dering se mostró menos entusiasmado ante lo que vio en 1642: «La mente vulgar siente ahora afición por las esperanzas imaginarias. ¿Qué pasará cuando las esperanzas no produzcan más que nuevas esperanzas?» Otro realista se expresa de manera parecida: «Todo el mundo soñaba con una utopia y con la libertad infinita, sobre todo en materia de religión»[6]. Sin embargo, nuestra palabra utopía había empezado a adoptar connotaciones más bien positivas.

Las utopías inglesas son radicales en el sentido de que prentenden curar el mal en sus raíces sociales, morales y religiosas y reordenar los estados de Inglaterra de un modo fundamental. A este respecto, el *Leviathan* de Hobbes, que intentaba abolir la concepción del rey en el Parlamento como fuente de legitimidad en favor del poder absoluto del soberano, no era menos radical que *La ley de la libertad en una plataforma o La verdadera magistratura restaurada* de Winstanley, que pugnaba por «dejar la tierra libre a los campesinos oprimidos»[7]. Al mismo tiempo, casi todos los partidos y pensadores políticos se consideraban restauradores de un estado prístino que había sido ordenado originariamente por Dios, más

---

[5] John MILTON, *Areopagitica*, en *The Works*, ed. F. A. Patterson, IV (Nueva York, Columbia University Press, 1931), 340-341.

[6] Christopher HILL, *The World Turned Upside Down* (Londres, Temple Smith, 1972), p. 228.

[7] Gerrard WINSTANLEY, *The Law of Freedom in a Platform...* (1652), en *The Works*, ed. George H. Sabine (Ithaca, Cornell University Press, 1941; reedición en Nueva York, 1965), p. 502.

que revolucionarios que estaban introduciendo un esquema sin precedentes forjado por el hombre, idea que la mentalidad inglesa del siglo XVII no podía digerir todavía. Hay excepciones entre los *ranters* y de cuando en cuando los *levellers* y los *diggers* exhortaban a los hombres a que olvidaran el pasado y miraran con nuevos ojos al mundo presente; pero la mayoría de los utópicos ingleses seguía aferrada al mito de una edad pasada y feliz que había que resucitar, independientemente de las etiquetas que se le pudieran colgar –prenormanda, apostólica, mosaica, edénica, o adamita.

Las utopías de la guerra civil tienen un sabor a terruño inconfundible. Van dirigidas ante todo a súbditos ingleses, y sólo en un segundo tiempo al resto del mundo. La utopía centrada en torno a una isla autosuficiente sigue siendo el súmmum de su ambición, aun cuando los hombres de la quinta monarquía tracen una política exterior conducente a la destrucción de todas las potencias católicas, que ha de culminar con la derrota del anticristo, que es el papa. Hombres de las más diversas opiniones convergían a la hora de desahogarse con unas cuantas frases patrióticas. Todos se dirigían a los ingleses, un pueblo elegido por Dios para inaugurar la reforma de su reino; a Dios parecía preocuparle menos el destino de otros países. En su celo por ganar nuevos adeptos, los utopistas intimidaban a sus lectores con la velada amenaza de que, si no aprovechaban ese momento providencial para efectuar profundos cambios, podrían sufrir el aprobio de ver cómo el manto de la protección divina pasaba de Inglaterra a otras naciones.

Los utópicos diferían precisamente sobre quiénes de entre los ingleses estaban predestinados a entrar en la categoría de pueblo escogido, y sólo Winstanley y los *ranters* se mostraron de acuerdo para incluir a todos los ingleses sin excepción en el commonwealth pendiente. Incluso los *levellers* excluían a los siervos, a los mendigos y a veces a los empleados a sueldo por sus patrones. Había dos clases en la sociedad, que se atraían el desprecio por ser gente que no valía para nada; tales eran los juristas y los profesores de universidad. (La eliminación de los reyes, aristócratas y prelados se daba por descontada.)

Puede que hubiera razones personales para la abominación de los abogados por parte de los sectarios –muchos habían defendido casos ruinosos e interminables–; el caso es que existía una práctica unanimidad en el antagonismo a tal profesión, que representaba la conservación del orden material existente, al igual que los prelados conservaban lo relativo al orden espiritual. Se pueden encontrar numerosas pruebas de descontento al respecto en la diatriba de John Rogers titulada *Sagrir: o el día del Juicio se acerca, con rayos y truenos para los abogados y con salvas para las nuevas leyes y para las libertades de los pueblos de los yugos normando y babilónico. Donde se hacen descubrimientos sobre las leyes perversas del momento y los abogados de la monarquía...* (Londres, 1653). Los abogados eran anticristos y un ejército oficial de langostas que pervertían la sencilla y honesta ley de Inglaterra que había regido antes

de la conquista normanda. Eran defensores de la usurpación, a la vez que se servían de su profesión para retrasar la administración de la justicia simple en beneficio propio. Winstanley arremete igualmente contra ellos en *Fuego en el bosque* (1650): «Pues ella [la Ley] es una gran bestia con dientes enormes y una poderosa devoradora de hombres; acaba con todo lo que cae en su poder; pues el Proverbio es verdadero cuando dice: vas a la ley y te topas con el abogado. La ley es el zorro y los pobres son los gansos, que son desplumados por aquél y luego le sirven de alimento»[8].

Los profesores de universidad que seguían con la práctica tradicional de comentar a Aristóteles como fuente de todo saber, venían siendo blanco de las críticas ya desde Bacon; ahora Hobbes y Winstanley, de un lado, y los hombres de la quinta monarquía junto a los visionarios de la luz interior, del otro, proseguían el mismo combate contra estas plazas fuertes del sistema eclesiástico. «Las universidades han sido para esta nación –escribió Hobbes en *Behemoth*– lo que el caballo de Troya fuera para los troyanos... Fue en las universidades donde la filosofía de Aristóteles se convirtió en principal ingrediente de la religión, sirviendo de lubricante a tantos artículos absurdos relativos a la naturaleza del cuerpo de Cristo y a la condición de los ángeles y santos del cielo; los cuales artículos eran tenidos por dogmas de fe porque traían beneficios o reverencias a los miembros del clero, aun a los más ruines de ellos»[9]. Winstanley arremetió contra los universitarios por ser mercaderes del saber peor dispuestos que los monopolizadores del comercio terrestre y marítimo. Overton el *leveller* aborrecía las universidades por producir clérigos buenos sólo para llevar vestimentas negras, soltar discursos hueros y aprovecharse de las ventajas externas de las artes y las ciencias. Para los que recibían el saber directamente de Dios mediante la iluminación personal, la acumulación de conocimientos librescos era un impedimento para la exaltación religiosa.

Y, sin embargo, a pesar de la antipatía hacia los abogados como aliados de los opresores y hacia los universitarios como falsos razonadores, la gran mayoría de la literatura utópica inglesa de este período es discursiva y argumentativa según la manera aristotélica y la práctica forense. Ningún utópico se caracteriza por crear utopías fabuladas de la sociedad ideal, ni siquiera cuando es movido por un fin sublime: la *Macaria* de Hartlib (o de Platte) es un verdadero rollazo, y la *Oceana* de Harrington, árida y sin gracia. Los utópicos sobresalen más en debatir los principios fundamentales y enumerar cuidadosamente los distintos temas a tratar según las reglas de la retórica. Los documentos que redactan respiran el aire del derecho inglés. *Ranters* como Abiezer Coppe, que denunciaban a los ricos y a los poderosos en plena calle e incorporaban sus terribles amenazas en panfletos como *Un fiero rollo volante* (1649), eran una ex-

[8] WINSTANLEY, *Fire in the Bush* (1650), *ibid.*, p. 468.

[9] Thomas HOBBES, *Behemoth*, ed. William Molesworth (1840; reimpresión en Nueva York, B. Franklin, 1963), pp. 51 y 53.

cepción en medio de esta selva legalista. Proclamaba la llegada del día del Señor enseñando los dientes y transmitía sus ideas mediante parábolas dramáticas que figuran entre las más vivas pinturas de una diatriba oral contra los ricos, los bienhechores hipócritas y los represores de los deseos legítimos de comida, bebida, sexo y camaradería fraterna –todo esto salido de un hombre educado en Oxford, libre de la mayoría de los estereotipos de la época.

El legalismo que caracterizó a John Lilburne el *leveller* lo arrinconó en posiciones políticas insostenibles, por su empeño de hacer de abogado amateur en su propia defensa y en la de su partido. «Yo he nacido, he crecido y me he educado como buen inglés», declaró a los representantes del Parlamento que se habían atrevido a arrestarlo, violando las formas y los procedimientos uso, «e Inglaterra es una nación gobernada, vinculada y limitada por leyes y libertades...; me permito, pues, manifestarle a su señoría que me hallo aquí con la cabeza bien alta por ser inglés, aunque despojado y desnudo»[10]. A un predicador enemigo le describe como «individuo antinatural e indigno de ser inglés»[11]. Lilburne repetiría hasta la saciedad que todo debía ser ordenado en el futuro tal y como él había estatuido en su plataforma, o, de lo contrario, no tendría valor. Un mundo sin un ejército de magistrados que ejecutara las órdenes era inconcebible aun para los más partisanos de los hombres de la quinta monarquía; por otra parte, hay artículos en la utopía de Winstanley según los cuales aparece más conveniente aumentar el número de magistrados que reducirlo. Los utópicos adoptan a veces la misma actitud hacia ciertos pormenores de sus estructuras imaginarias que la que muestran los shamanes hacia sus propios ceremoniales. Entre los utópicos del siglo XVII, la tradición legal inglesa se ve reforzada con una insistencia judaica en la estricta observación de los rituales, y esto a la vez que se arremete contra los juristas. Al escribir su librito, Tomás Moro se emancipó, aunque sólo fuera por poco tiempo, de su profesión jurídica. Los redactores de plataformas de la guerra civil, si bien convenían unánimemente en que la ley inglesa, tal como la practicaban los «buitres», tenía que ser simplificada, no lograron librarse de su veneración hacia los procedimientos legales. Al final, los mecanismos de la ley, una nueva constitución y una nueva ley, que era en realidad la antigua redescubierta y purificada, fueron los instrumentos que habían de crear un nuevo estado de dicha. Una vez más, los *ranters* se caracterizan por el absolutismo de sus prédicas anarquistas y su negativa a reconocer la existencia del delito, ya que todo proviene de Dios.

El razonamiento de la nueva ciencia –que casi todos los utópicos aceptaban– estaba en armonía con el espíritu legalista. Hobbes anunció

[10] John LILBURNE, Richard Overton, and Thomas Prince, *Picture of the Councel of State*, en William Haller y Godfrey Davies, *The Leveller Tracts, 1647-1653* (Nueva York, Columbia University Press, 1944), pp. 194-195.

[11] *Ibid.*, p. 209.

que escribía su tratado según los principios matemáticos, y, aunque sus incursiones en las matemáticas no fueron muy afortunadas (tuvo la osadía de retar en este terreno a John Wallis, de la Royal Society), la idea del método científico, tal como él lo concibiera, impregna toda su obra.

Actualmente sabemos que Locke escribió sus tratados sobre el gobierno antes de la publicación de los *Principia* de Newton y del inicio de su sólida amistad con el científico, y que, hacia mediados de siglo, el razonamiento científico influyó incluso en los teóricos populares de la sociedad. La analogía mecánica entre el Estado y la máquina data de antes de la perfeccionada «máquina universal» de Newton. Ya en su *Oceana*, publicada en 1656 antes de la fundación de la Royal Society, Harrington se había mostrado obsesionado por lograr un equilibrio ideal en la sociedad mediante la manipulación de complicados procedimientos de voto que se basaban en la proporcionalidad matemática.

Por último, los métodos de la exégesis bíblica dominaron en todo escritor protestante, independientemente de su persuasión sectaria. Hobbes cita la Escritura con no menos frecuencia que un hombre de la quinta monarquía. Los *ranters*, que atacaban la Biblia como colección de historietas sin valor, hicieron lo propio en una prosa repleta de las metáforas de la versión del rey Jacobo. Al llamar a la Biblia obra del diablo, dejaban al descubierto su familiaridad con ambos términos. Entre la mayoría de los sectarios utópicos, cada proposición principal sobre un problema social y moral iba respaldada por la cita de un versículo del Antiguo o del Nuevo Testamento, debidamente interpretada. Como los autores de las utopías inglesas eran o bien clérigos en una buena parte, o se habían educado en ambientes cargados de sermones sobre el Sabbath y de lecturas espirituales en las que los clérigos desplegaban su virtuosidad exegética, este método de razonamiento era como una segunda naturaleza para ellos. Pero el papel de la Biblia en la literatura utópica inglesa no se limitó al de libro-fuente de divinas palabras explicadas y citadas como primera autoridad. Cualquier ejemplo histórico que se propusiera para una futura utopía salía siempre del único Libro que unía a todos. Los utópicos reconocieron en los malos de su época (que eran muchos), lo mismo que en sus héroes (que eran menos), perfectas réplicas de personas bíblicas familiares a ellos.

La Biblia era la fuente suprema de la principal utopía de Dios. El Antiguo Testamento, como guía de leyes ideales específicas, era más significativo que el Nuevo, pues, en asuntos de gobierno, la larga experiencia histórica de los israelitas antes de la llegada de Cristo ofrecía muchos más ejemplos sobre políticas buenas y malas que los relatos de Cristo y los Apóstoles, que habían vivido solamente durante un breve período de tiempo. El retrato glorificado del Israel mosaico e histórico cubre casi todos los aspectos de la vida hasta sus más ínfimos detalles. La doctrina mosaica estaba revelada sobre todo en las leyes del Pentateuco –quizá menos en la propia práctica de los reyes de Israel, que violaban sistemáticamente dicho código en sus excursiones pecaminosas–. Los utópicos es-

taban razonablemente unidos en su intento de hacer del commonwealth inglés un verdadero reflejo del reino de los cielos, como la tierra de Canaán lo fuera cuando Dios mismo dictaba las disposiciones del gobierno. En el transcurso de los debates de Whitehall en el Consejo de las dependencias del Ejército, en el que utópicos populistas rivales de diferentes concepciones políticas peroraban ad libitum, uno de los oradores más radicales, John Goodwin, evocaría con frecuencia la imagen del antiguo Israel como modelo a seguir: «Canaán es el reino del cielo, como todos sabemos perfectamente. Era de todo punto necesario que, como esa tierra era el tipo de la perfecta santidad y del reino de los cielos, que hubiera leyes y ordenanzas de tal naturaleza que todas las cosas se mantuvieran tan puras y libres [de la corrupción] como fuera posible. De lo contrario, el rostro y la excelencia del modelo habrían quedado desfigurados»[12].

Cuando los utópicos luchaban entre ellos, solían acabar discutiendo sobre el verdadero significado de la Palabra de Dios tal como se leía en el texto bíblico, o sobre la lección a sacar de algún acontecimiento de la Historia Sagrada. Disputaban sobre cómo conseguir una sociedad mosaica en el jardín de Inglaterra, y sobre los desvíos o compromisos que sería preciso realizar. Los utópicos tenían bastante dificultad a la hora de demostrar que sus esquemas, independientemente de sus otras virtudes, estaban en consonancia con el gobierno escriturístico instituido por Moisés. No obstante, Winstanley y numerosos *levellers* dieron a la utopía bíblica una interpretación muy suya y que parecía la única aceptable: se atenían a su espíritu y no a la letra, al ejemplo de Müntzer, pero con otro lenguaje. Por su parte, Cromwell, aunque es posible que aceptara la propuesta de un «tipo» en el sentido general de la palabra, distaba mucho de creer que se hubiera de imitar el modelo judaico hasta la última coma, con lo que quedarían abrogadas todas las prácticas judiciales corrientes. Sin embargo, muchos puritanos quisieron atenerse a ello meticulosamente, sin excluir los crueles castigos del Deuteronomio. Los hombres de la quinta monarquía, ansiosos por introducir todas las leyes del Antiguo Testamento, no se cansaban de redactar compendios de estos preceoptos de Dios; nada los desalentaba, ni siquiera el tener que matar a quien hubiera infringido la ley del sábado o cometido adulterio. Harrington habla de los hebreos como de uno de los antiguos ejemplos de excelencia, con su equilibrio de intereses de clase entre los reyes, los sacerdotes, los levitas y los israelitas corrientes. Moisés –intenta demostrar– había promulgado una constitución mixta no muy distinta a la de Venecia –analogía explotada también por los patrones de la teoría política del siglo XVII–. Ocasionalmente se evocaban instituciones que habían tenido vigencia en la época subsiguiente a la cautividad de Babilonia, como la asamblea judía del Sanedrín. Aunque no se citaban directamente con demasiada frecuencia los

[12] A. S. P. WOODHOUSE, ed., *Puritanism and Liberty, Being the Army Debates (1647-1649) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents, Selected and Edited with and Introduction* (Londres, 1963), pp. 51 y 53.

comentarios rabínicos del Talmud, los estudios ingleses y holandeses de la época sobre la reconstrucción de la ley judaica habían influido poderosamente en los reorganizadores de la democracia inglesa –sus utopías tenían que seguir algún patrón israelita, de ser posible.

Un modelo alternativo, la imagen de la ley de la Inglaterra anterior a la corrupción introducida por Guillermo el Conquistador, tuvo no menos éxito que el mencionado modelo bíblico, sobre todo para Winstanley y los *levellers,* aunque estos últimos retrocedieran aún más en el pasado hasta invocar la ley de la naturaleza al estado puro, y Winstanley se remontara hasta el estado de inocencia anterior a la caída del hombre en la trampa de la compraventa. El reinado de Alfredo el grande presentaba ventajas e inconvenientes, comparado con el de los israelitas. Como no había existido en esa época, ningún código al modo del deuteronómico, se podía imaginar todo lo que se antojaba sobre los orígenes nobles y el patrimonio de los ingleses. No obstante, la ausencia de alguna pauta de índole legal hacía aparecer la leyenda demasiado nebulosa para tener una fuerza vinculante. Los que denunciaban el yugo normando predicaban la tesis de un retorno a la igualdad de antes de la conquista o a un estado de naturaleza, sólo posible tras haber eliminado al rey y a sus caballeros normandos. Lilburne denunció a sus jueces, calificándolos de advenedizos normandos. Por su lado, Winstanley argumentaba bastante sofisticadamente, diciendo que o bien la conquista era una base legítima de derecho y de poder o bien no lo era; si se podía sostener la primera teoría, entonces los conquistadores normandos habían finiquitado con la expulsión del rey, el cual no podía pretender nunca más a la corona; y si la conquista no era una base sólida de derecho, entonces los hombres de Dios tenían la obligación de borrar el mal acumulado durante siglos volviendo a la igualdad de los tiempos de la Creación.

Con algunas desviaciones ocasionales, los transformadores radicales del reino se aferraban a los modelos de Israel y de la antigua Inglaterra, e incluso ambos a la vez. (Una vez más, los *ranters* se distinguieron no aceptando este tipo de restricciones). En contraste, los que eran menos utópicos y más conservadores de las relaciones sociales existentes recurrían más bien a la experiencia del mundo clásico, más rico en ejemplos de corte antidemocrático. Los peligros del dictado popular sin control se podían ilustrar mejor con citas de los historiadores y filósofos griegos y romanos.

Desde las guerras de las rosas, los ingleses parecían tender a evitar las masacres del bando opuesto; así, se puede decir que no vivieron nada parecido a lo que conocieran los franceses de la Revolución o los americanos de la Guerra civil. Los levantamientos y rebeliones en pro de un rey o de la democracia cartista fueron rápidamente abortados y relativamente incruentos. La guerra civil de mediados del siglo XVII parece erigirse como una excepción, aunque algunos historiadores, acostumbrados a las ingentes matanzas del siglo XX, han querido también quitar importancia a las muertes que se produjeron a la vez que insisten en el hecho de que muchas partes del país no se vieron afectadas. Esta visión del problema

es secundada por el testimonio de los propios ingleses de la época que vivieron de cerca los acontecimientos. Un panfletista anónimo, que firma como J. Philolaus, contrasta la buena suerte de sus compatriotas con la desgracia de tantos alemanes y franceses, que en vano intentarían evitar la carnicería entre sus gentes: «Cuando considero la admirable disposición de la Providencia hacia la nuestra nación, no puedo por menos de sentirme embargado de reverencia y agradecimiento de que se haya dignado castigarnos con ínfimas aflicciones... nosotros, que, durante una década, no hemos dejado de ver derramarse la sangre, no conocemos ni las violaciones ni las desolaciones ni prácticamente las calamidades propias de la guerra, cuando hemos intentado dar al traste con los poderes que se oponían entre nosotros y nuestra felicidad...»[13].

Se puede decir que la hostilidad mutua de los ingleses se desahogó sobre todo en combates verbales. Existe una asombrosa tradición vituperadora inglesa que asume una forma casi clasista, con expresiones combinadas de desprecio, ira y repugnancia, y todo ello acompañado de un aspecto exterior de deferencia y paternalismo. Se diría una sociedad verbalmente violenta. La capacidad de mutua recriminación alcanzó un punto álgido en la literatura panfletaria del siglo XVII, con títulos como el de Josiah Ricraft: *Ramillete de flores mal olientes, como las que crecen en el jardín de míster John Goodwin, cogidas con ocasión de su último libelo plagado de mentiras...* (1646). Lo que aparece a primera vista menos claro es que estas violentas declamaciones, impregnadas del estilo de la Biblia inglesa, sobre todo el Antiguo Testamento, sirvieran de proemio a la visión utópica de una Inglaterra que tenía que ser un jardín cuidado por Dios. Las imágenes de sabor apocalíptico llenan igualmente la mayor parte de las utopías sectarias: primero un holocausto sangriento y luego una reforma del reino, que se implantará en los corazones de los hombres. La mayoría de las energías verbales se gastan describiendo los horrores presentes y prediciendo la venganza del Señor. Cuando llega el momento de escribir la utopía propiamente dicha, parece como si los espíritus estuvieran cansados, como si se hubiera agotado la capacidad de invención y las perspectivas fueran muy poco gloriosas. Claro que se puede hacer la misma acusación a prácticamente todas las utopías: el libro I de Moro, en el que se presentan las acusaciones de Hitlodeu, resulta más entretenido que el libro II; la crítica corrosiva del estado social de Rousseau convence más que su balada del *monde idéal;* el análisis devastador que hace Fourier de las pasiones reprimidas del hombre resulta más compulsivo que sus peticiones de felicidad; y la condena que hace Marx del capitalismo, con su grito contra la alienación, es más convincente que sus incursiones en la futurología.

Los panfletos ingleses de este período se pueden leer todavía a causa de la prosa saludable que rezuma de todos los estamentos de la sociedad,

[13] J. PHILOLAUS, *A Serious Aviso to the Good People of this Nation, Concerning that Sort of Men, called Levellers* (Londres, 1649), p. 3.

panfletos que, a decir verdad, son intraducibles a otros idiomas; van íntimamente ligados a unos acontecimientos y unas vicisitudes dentro de un complejo contexto político y religioso; por eso resultan difícilmente comprensibles si se les saca de su enmarque inglés. La oratoria de la Revolución francesa y la terminología de los filósofos de la misma época se han universalizado sin grandes problemas. Los panfletos parlantes de los *levellers* y los *diggers* están tan confundidos con las circunstancias inmediatas de los ingleses, con sus fantasías sobre sus orígenes y la historia de la isla que resulta difícil para un extraño captar su verdadero significado. Por raro que parezca, los extremistas *ranters* hablaron un lenguaje bastante menos provinciano, como buenos predecesores de los *familists* y de la larga lista de los utópicos modernos que iban a proclamar la muerte de Dios y del pecado, la emancipación de la carne y el final de la represión instintual. Pero, como los utópicos sectarios se vincularon estrechamente a la religión de la Biblia en inglés y a la ley consuetudinaria inglesa, única en la sociedad occidental, la utopía inglesa de la guerra civil es básicamente un producto no exportable.

El acuerdo de los «niveladores»

Los niveladores *(levellers)* se lanzaron de lleno en medio de las batallas políticas y sociales de la época, combatiendo por su utopía hasta el mismísimo final, cuando Cromwell los sojuzgó y machacó. El término *leveller* tenía unas connotaciones negativas cuando se empleó para calificar a los amigos de John Lilburne y a los demás agitadores del ejército que participaron en los debates conjuntos de oficiales y civiles, celebrados en Putney en octubre de 1647. Los panfletistas antiniveladores clasificaban a los niveladores entre los utópicos. El anónimo Philolaus escribió en *Un serio aviso a la buena gente de esta nación con relación a esa clase de hombres llamados niveladores* (1649): «Soy de la opinión que esos fantásticos conciertos eutópicos (que ciertos hombres ingeniosos, algunos de ellos filósofos, nos han dado a conocer) introducidos entre los hombres resultan mucho más aborrecibles y más cargados de malas consecuencias que el más nefasto de los programas conocidos hasta la presente»[14]. La etiqueta cobró carta de naturaleza pese a los esfuerzos de los cabecillas políticos del movimiento, Lilburne, Overton y Walwyn, por librarse de ella.

John Lilburne había abandonado el ejército de Cromwell, donde había ascendido hasta el grado de teniente coronel, porque no podía en buena conciencia apoyar a uno de la Cámara de los Lores que estuviera por encima de los de la Cámara de los Comunes. Encarcelado en la Torre de Londres por sedición, hizo lo posible para escribir y diseminar sus ideas desde allí, ganándose su causa a un gran sector de la población londinen-

[14] *Ibid.*, p. 5.

se, organizado por William Walwyn, un próspero comerciante de sedas. Siempre que las autoridades molestaban a Lilburne, las calles se veían invadidas de panfletos en su defensa. Fue uno de los primeros héroes de la rebelión, siendo flagelado por el tirano por haber denunciado a los prelados. Siempre al lado de Lilburne se podía encontrar a su mujer, Elisabeth, sin duda la primera mujer revolucionaria de los tiempos modernos. Si sacamos a Lilburne y a sus seguidores de su agitado entorno religioso y de los conflictos políticos entre presbiterianos, independientes, baptistas y otros sectarios, sus posturas, radicales en el contenido aunque simples en la exposición, pierden su carácter esencial. Lilburne vio envuelta su alma de la santidad gloriosa de Jesucristo, y cuando arremetió contra los secuaces de Cromwell en su *Pintura del Consejo de Estado*, lo hizo con palabras que parecían proferidas por un santo armado por el Señor: «Si cada cabello de tal oficial o soldado que tienen bajo su mundo se convirtiera en una legión de hombres, no les temería más que a un montón de paja, pues el Señor Jehová es mi roca y mi defensa, bajo cuyas alas me hallo seguro, y por eso canto y estoy contento, tocando al mismo tiempo la trompeta eterna en desafío a todos los hombres y demonios de la tierra y los infiernos...»[15].

No se puede reducir la utopía de Lilburne al unicameralismo ni a una concepción utilitaria del individualismo posesivo. De entre el gran número de plataformas y panfletos publicados durante su período activo por Lilburne, Walwyn y Overton, se puede sacar una idea precisa de la sociedad en la que anhelaron vivir, aunque sus perfiles nos parezcan algo borrosos y existan contradicciones, compromisos con los grandes del ejército y formulaciones algo sibilinas que oscurecen su verdadero mensaje. Se puede percibir la sociedad óptima con que soñaron en *El origen legítimo de Inglaterra justificado* (octubre de 1645), *Humilde petición de los oficiales y soldados* (21 de marzo de 1647), provocada por el rechazo del Parlamento de las reivindicaciones del ejército cuando fue disuelto, y la *Petición* de mayo de 1647, panfleto mandado quemar por la Cámara de los Comunes. El objetivo constitucional de elegir anualmente a los diputados por sufragio masculino –por supuesto con bastantes excepciones– unía al ejército y al pueblo en su lucha por conseguir sus derechos y libertades.

Por una vez, Cromwell y los grandes del Ejército se vieron obligados a aliarse con Lilburne contra los presbiterianos en la arena del Parlamento; sin embargo, esta alianza no pudo ocultar las profundas diferencias existentes. Cromwell tenía miedo a los «fuertotes» de Lilburne en el ejército; por eso, en cuanto aplastó a los presbiterianos y descalabró seriamente a los independientes, lo primero que hizo fue deshacerse de los niveladores. En su derrota, Lilburne y Walwyn lanzaron la acusación de que la disputa entre el rey, el Parlamento y los notables de la City, por

[15] LILBOURNE, OVERTON y PRINCE, *Picture of the Councel of State*, en HALLER, *Leveller Tracts*, p. 212.

un lado, y el ejército, por el otro, había degenerado en saber «de quién serán esclavos los pobres», entendiendo por pobres los que dependían de sus pequeñas haciendas, de sus comercios y de sus reducidas pagas[16]. La táctica de Cromwell para apoderarse y conservar el poder fue mucho más coherente que la de los dirigentes niveladores. «Le comunico a su señoría», cuentan que dijo ante el Consejo de Estado tras el arresto de Lilburne, «que no tiene más solución con estos hombres que reducirlos a pedazos...; de lo contrario, serán ellos quienes acaben con su señoría»[17].

Walwyn, el comerciante cultivado que fue el intelectual y la conciencia espiritual del grupo, articuló su doctrina entorno a la tolerancia religiosa y a la absoluta libertad respecto de cualquier tipo de intervención estatal, con un lenguaje superado en vigor sólamente por Milton. Desafiando los principios calvinistas, Walwyn sostuvo con fuerza que sólo había libre justificación a través de Cristo y que la gracia visitaba a todo el que se arrepintiera de sus pecados. Sus referencias a Luciano, Tucídides y Plutarco alternan con un rico caudal de citas bíblicas para defender la libertad religiosa. Hay pasajes en la autobiografía religiosa de Walwyn, *Una voz tranquila y suave que viene de las Escrituras* (1647), que recuerdan el espíritu de Erasmo, con su énfasis en la conducta moral más bien que en el dogma teológico, antes de que se produjera el gran cisma en la iglesia cristiana. «No me meto con ningún hombre –escribió Walwyn– por creer esto o lo otro, pues estimo que todo hombre cree en aquello que ha decidido creer libremente; es una sandez querer imponer la verdadera fe, y estimo que el argumento más convincente que pueda ofrecer un hombre a otro, para probarse como verdadero y sincero creyente, es practicar *con todas sus fuerzas* aquello que le dicta su fe: más *obras de cristiano* y menos razonamientos; con ello se confirmarán los que titubean»[18]. Walwyn apreciaba mucho el retrato que hace Montaigne del caníbal noble y feliz, y de su bondad natural. Un Rousseau en ciernes entre los santos puritanos nos resulta difícil de asimilar.

Es tarea ardua reconstruir el ambiente mezquino de espionaje puritano, de chivateo, de calumnias, de cuentos chinos, de puras alucionaciones y de mitomanía que reinó entre los sectarios de este período. Walwyn fue acusado de ser «un ateo y negador de la Escritura, un hombre disoluto y vicioso», un hombre que se hacía pasar por el «archi-anabaptista Müntzer»[19]. Se intentó hacer creer que había dentro de él un brujo que

---

[16] John LILBURNE y William WALWYN, *The Mournful Cryes of many thousand poor tradesmen* (enero de 1648), citados en la obra editada por D. M. WOLFE; *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution* (Nueva York, 1948), p. 41.

[17] LILBURNE, OVERTON y PRINCE, *Picture of the Councel of State*, en HALLER, *Leveller Tracts*, p. 204.

[18] William WALWYN, *A Still and Soft Voice from the Scriptures* (Londres, 1647), p. 15, reimpreso como Apéndice II (pp. 363-374) en D. M. WOLFE, *Milton in the Puritan Revolution* (Nueva York, T. Nelson, 1941), p. 374.

[19] WALWYN, *Walwyn's Just Defence against the Aspersions cast upon him* (1649), en HALLER, *Leveller Tracts*, p. 353. Cf. también W. SCHENK, *The Concern for Social Justice in the Puritan Revolution* (Nueva York, 1948), p. 41.

proferia constantes blasfemias contra la Biblia. Paranoicos egocéntricos, hombres que buscaban exclusivamente la venganza personal, hombres equilibrados que eran perseguidos, todo eso producía un cúmulo de dispuestos a escupir invectivas que, a pesar de la forma retórica de que solían revestirse, no carecían de garra imaginativa. Las utopías políticas nacieron así entre estos predicadores con las uñas constantemente sacadas, todos invocando el nombre del Dios viviente.

La mejor declaración de principios de los niveladores se halla en un panfleto titulado *Acuerdo del pueblo libre de Inglaterra* y firmado por Lilburne, Walwyn Thomas Prince y Overton, con fecha del 1 de mayo de 1649. Está despojado de la pasión religiosa de Walwyn y del narcisismo de Lilburne, a la vez que está libre de sospechas de igualitarismo económico. Aquí no hay bavouvistas que comparecen ante el tribunal ni anabaptistas torturados; se trata simplemente de prisioneros en una institución inglesa –la Torre–, que albergó a tantos utópicos eminentes que se la puede considerar una verdadera crisálida del pensamiento utópico, o al menos su lugar de retiro. El programa de los niveladores, un fútil intento de reconciliarse con Cromwell rebosante de espíritu conservador, era un esbozo esquelético que dejaba expresamente a parlamentos futuros la tarea de darle más sustancia. Un amplio poder ejecutivo se otorgaba anualmente al parlamento elegido; sin embargo, el «Acuerdo» quedó santificado como una ley duradera e inmutable que no reconocía a ningún parlamento futuro el derecho a «nivelar las haciendas de los hombres, destruir la propiedad o hacer comunes todas las cosas». El gobierno podía sacar dinero «sólo en proporciones iguales de dinero de cada hacienda real y personal de la nación»[20].

Los niveladores querían abolir todos los privilegios económicos y las gratificaciones especiales, pero no las propiedades consolidadas. Se ponían límites estrictos al poder de la ley para privar a los hombres de su libertad física. A nadie se le encarcelaría por causa de deudas.

El «Acuerdo» incluía un conjunto de provisiones y garantías constitucionales de las libertades inglesas, que fueron manifiestamente utópicas en su día y lo seguirían siendo durante siglos una vez que Gran Bretaña volvió al ordenado gobierno monárquico y a sus municipios corrompidos: parlamentos anuales de cuatrocientos miembros, cuya reelección estaba prohibida porque, como comentaban los panfletistas, el agua que no corre acaba estancándose; la exclusión del parlamento de los oficiales públicos, civiles o militares; el sufragio universal masculino (con la excepción de los «sirvientes» y de los que recibían limosna, más los infieles que se habían puesto del lado del último rey); la libertad de conciencia; la abolición de los criterios religiosos a la hora de nombrar a alguien para un cargo público (exceptuados los papistas); la revocación de las tasas arancelarias y aduaneras, y el ser juzgado en presencia de un jurado im-

[20] LILBURNE y col., *An Agreement of the Free People of England. Tendered as a Peace-offering to this distresed Nation*, en WOLFE, *Leveller Manifestoes*, p. 402.

parcial. Las elecciones al parlamento debían de basarse en las antiguas jurisdicciones (aunque el parlamento podía establecer diferentes subdivisiones según su voluntad), y no podía haber imposición por parte de los oficiales parlamentarios sobre los cuerpos administrativos locales. El ejército debía repartirse equitativamente entre todos los condados, ciudades, poblaciones y distritos, los cuales tenían la obligación de pagar a las tropas y de nombrar a los propios oficiales (menos a los generales); tampoco se podía imponer a nadie el servicio militar. «Castigos proporcionales a los delitos», tal había de ser la regla fundamental de la ley, quedando excluida la privación de la vida, de algún miembro del cuerpo, de las libertades fundamentales o de la hacienda por algún delito venial o trivial[21]. En definitiva, se trataba de una carta de igualdades políticas y religiosas, que no económicas, para toda la sociedad, bastante parecida a la que había en vigor, aunque totalmente expurgada de sus más flagrantes abusos políticos.

Richard Overton, en su *Llamamiento desde el degenerado cuerpo representativo de los Comunes de Inglaterra, reunido en Westmister* (Londres, 1647), fue quizá más parcial que sus amigos respecto a la descentralización de la autoridad al dar a cada condado el control sobre sus propios representantes. Pero, en general, la utopía de los niveladores se podía interpretar como una federación poco cohesionada de cuerpos locales que ejercían más poder que el parlamento anualmente elegido. Según sus enemigos, Walwyn llegó a abrigar el proyecto de una sociedad sin magistrados oficiales permanentes, una especie de administración judicial ambulante. No habría necesidad de nombrar oficiales ni comités ni jueces. Si se producía una disputa o se cometía un crimen, cualquier zapatero remendón, o carnicero o comerciante en general, que fuera honesto y justo, podía oir el caso, pronunciar sentencia y luego volver a su tarea habitual[22].

Aunque los niveladores intentaban convertir a sus opiniones a los miembros del Ejército Modelo, sin embargo no tenían ningún principio sobre un cuerpo de santos cristianos militantes que ejecutaran la voluntad de Dios. El Ejército quedaría disuelto en cuanto aceptara su utopia política de la representación parlamentaria, pues con ello creían que todo saldría a pedir de boca. Los niveladores sufrieron la ilusión de que, en cierto modo, las verdades que sostenían como evidentes serían rápidamente adoptadas por «el pueblo» e inmediatamente después aceptadas por la autoridad competente en un acto de auto-abnegación. Sus capacidades manipulatorias para levantar a medio Londres iban combinadas con una buena dosis de candidez, de fe en las promesas de sus aliados temporales, y de una creencia en la fácil penetración de sus principios saludables en las mentes de la gente corriente.

Descubrimos el tono general de la utopía niveladora ya desde el largo preámbulo al *Acuerdo del pueblo libre de Inglaterra*, el cual, pese a todas

[21] *Ibid.*, p. 407.

[22] [John Price], *Walwyn's Wiles* (1649), en Haller, *Leveller Tracts*, p. 303.

sus diferencias, se parece mucho a lo que será la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, redactada por un grupo más respetable de disidentes ingleses más de un siglo después:

Y deseando ardientemente servirnos rectamente de la oportunidad que nos da Dios de hacer de ésta una nación libre y feliz, de disipar nuestras diferencias y engendrar una perfecta amistad una vez más entre nosotros, para que podamos estar con la conciencia tranquila ante el Todopoderoso, ajenos a todo interés corrompido o ventaja particular, y manifestar ante el mundo entero que nuestra porfía no se debe a la voluntad de engañar a nadie ni de atacar las opiniones de los demás, sino con la mirada puesta en la paz y prosperidad de toda la nación, y para la prevención de tales desvaríos y la eliminación de todos los reproches, nosotros, el pueblo libre de *Inglaterra*, a quien Dios ha otorgado ánimos, medios y oportunidades para hacer lo propio, con sumisión a su sabiduría, en su nombre, y deseando todo lo que contribuya por igual a su honra y gloria, convenimos en dictar nuestro gobierno, abolir todo el poder arbitrario y poner límites y fronteras a la autoridad suprema y a sus subordinadas, y acabar de una vez con todos los agravios»[23].

La utopía de los niveladores pecaba de exceso de determinación filosófica: las leyes de la naturaleza, las leyes de Cristo y los preceptos del buen gobierno, todo apuntaba en la misma dirección, a saber, hacia la meta de la «felicidad comunitiva»[24]. La maldición de este mundo estaba en la búsqueda ansiosa del interés y en el poder arbitrario. Los niveladores creían en el principio de la felicidad sosegada en perfecta combinación con el orden social existente –«el goce de estos contentos que varias condiciones nos ofrecen»[25]–. La porfía y la lucha eran las principales fuentes de la desdicha entre los hombres, y la democracia ideal era una nación feliz con hombres satisfechos de su suerte. La aceptación de la propia condición social era un requisito fundamental para estar contento. La igualdad política y religiosa, que no social y económica, era la base de la utopía de los niveladores[26]. No obstante, Lilburne quiso realizar algo más que un mero cambio político nominal, y para ello propuso pasar de la monarquía a la república. La regeneración esencial de Inglaterra podía efectuarse con sólo crear un parlamentarismo purificado.

La acusación que se hacía constantemente a los niveladores era la de querer «nivelar» todas las haciendas de los hombres y abolir todas las distinciones de orden y demás dignidades. Nada de eso, contestarían con incansable frecuencia. Nivelar, quitar el derecho y el título que cada hombre tenía de poseer lo que le pertenecía, eran cosas abominables a no ser que –condición esta más que explícita en su programa– «hubiera un

---

[23] LILBURNE y col., *Agreement of the Free People of England*, en WOLFE, *Leveller Manifestoe*, p. 402.

[24] LILBURNE y col., *A Manifestation... Intented for their full Vindication* (1649), *ibid.*, p. 388.

[25] *Ibid.*

[26] C. B. MCPHERSON sostiene la teoría de que los niveladores no eran demócratas igualitarios,. Cf. su *Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Londres, Oxford University Press, 1962), cap. 3, «The Levellers: Franchise and Freedom».

asentimiento previo para ello por parte de todo el pueblo»[27]. Como tal eventualidad era a todas luces imposible, los niveladores no eran precisamente niveladores. La comunidad del cristianismo apostólico primitivo no era un modelo aplicable a Inglaterra; además, había sido una práctica voluntaria, y en modo alguna obligatoria. Lilburne no dejaría de protestar de que los enemigos de los niveladores les querían imputar una doctrina secreta que en realidad no habían sostenido jamás. Las órdenes y las dignidades eran necesarias para la buena marcha de la magistratura y del gobierno. Desbarataban la acusación de anárquicos que se le hacía manifestando que, si tuvieran que elegir entre la tiranía y el alboroto popular, no dudarían en acogerse a la tiranía como mal menor. Se les acusó de ser realistas, jesuitas e instrumentos al servicio de «otros»; sin embargo, ellos nunca se guardaron ninguna carta bajo el tapete ni tuvieron el mínimo reparo en hablar en nombre propio. Por lo que a la religión se refiere, rechazaban el ateísmo y profesaban su fe de Dios. Lilburne se consideraba como otro más en la larga cadena de los que habían sido denunciados injustamente como herejes[28]. Overton, por su parte, proclamaría

> que todos los hombres y potencias de la tierra y el infierno pueden atestiguar en mi favor sobre mi entendimiento y conciencia del bien de esta nación; pues yo sé que mi Redentor vive y que después de esta vida me será otorgada la vida y la inmortalidad, y que se me dará según la inocencia y rectitud de mi corazón: de lo contrario, os aseguro que no pondría en peligro mi bienestar, exponiéndome a estos extremos y necesidades que padezco; viviría según mis instintos, sería esto, lo otro o lo de más allá según lo aconsejaran las circunstancias, comiendo y bebiendo a placer, y haciendo de Judas o de cualquier otra cosa para conseguir el favor de los grandes: pero bendito sea el Dios del cielo y de la tierra por haberme dado un corazón mejor y un conocimiento más pleno[29].

La manera como se comunicaba Dios con el hombre era simple: su voluntad estaba escrita primero en sus corazones y después en las Escrituras, orden éste que tenía su importancia, aunque los niveladores negaban ser antiescrituristas. Al mismo tiempo, reconocían que no eran muy estrictos a la hora de prescribir códigos y ceremonias para el servicio de Dios. El núcleo de su religión estaba en amar a Dios en Cristo; y Dios era la misma bondad, no el Dios vengativo, castigador y eternamente airado que algunos pretendían. Existía el mal en el mundo, junto a la corrupción y las acciones egoístas de los malos, pero eso no había sido creado por Dios. Los niveladores eran plenamente conscientes de las tentaciones

---

[27] LILBURNE y col., *A Manifestation*, en WOLFE, *Liveller Manifestoes*, p. 390.

[28] LILBURNE, *The Just Defence of John Lilburne* (1649), en HALLER, *Leveller Tracts*, p. 452. Cf. también LILBURNE, *A Worker of the Beast, or a Relation of a Most unchristian Censure, executed upon John Lilburne* (1638), en William HALLER, ed., *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution* (Nueva York, 1934), II, 3-34.

[29] LILBURNE, OVERTON Y PRINCE, *Picture of the Councel of State*, en HALLER, *Leveller Tracts*, p. 228.

diabólicas y de la verdad del argumento de que, una vez en el poder, los hombres propendían a la tiranía. Habían presenciado las defecciones de tantos hombres que habían empuñado la vara de la autoridad que preferían no salirse de la comunidad humana, ni jugar a escogidos o santos. La experiencia les hacía desconfiar incluso de sus propios corazones. El objetivo de lo que llamaban su «establishment», o plan de gobierno, era el disponer el orden político de tal manera que, aun cuando los hombres que estaban en el poder sucumbieran a las tentaciones de este mundo, no les fuera posible hacer demasiado daño a los demás. Más de un siglo después, su utopía política resucitó en el espíritu de los formuladores de un plan parecido en América, aunque los americanos abandonaron la sencillez del intento de los niveladores de hacer revivir la democracia de los antiguos, quedándose más bien con los proyectos numéricos de la *Oceana* de Harrington.

El apologeta demócrata Marchamont Nedham, en su *Formulación del caso de la commonwealth de Inglaterra*, ridiculizó a los niveladores como promotores de cambios imposibles, cuyos deseos verdaderos eran desconocidos: «Lo que desea esta gente y cómo intenta realizarlo me resulta dificilísimo determinarlo, como en cuál de los puntos cardinales va a soplar el viento, pues en todos sus conceptos parecen precipitarse vertiginosamente»[30]. Aparecen como «gente de poca mollera con pretensiones de parecer personas importantes», que, con unas cuantas frases relativas a las libertades del pueblo en las declaraciones del Parlamento y el Ejército, «abrigan todas las quimeras de libertad que puedan servir para sus propios fines y caprichos; y expanden tales principios extraños de pretendida libertad entre la soldadesca y el pueblo llano que resulta evidente a los ojos de todo el mundo que lo que buscan no es la libertad, sino el libertinaje»[31]. Su ideal de un commonwealth fundado en la igualdad de los derechos conduciría inevitablemente –amenaza Nedham– a la igualdad de las haciendas y de las leyes agrarias. Los niveladores fueron los presentadores de los *diggers*, y su meta era que se renunciara a la vida de la ciudad para vivir en comunidades como los antiguos partos, los escitas nómadas y otros pueblos bárbaros. Las muchedumbres que prestaban oído a los niveladores estaban embrutecidas, oscilando entre los extremos de la crueldad y la ternura y con muchas probabilidades de convertirse en aclamadoras de perniciosos tiranos[32].

Entre los historiadores y críticos ingleses del día existe un debate entre los que creen que los niveladores abogaron solamente por una modesta extensión del derecho de voto a los pequeños propietarios y a los que servían en el ejército, y los que aseveran que, independientemente de los compromisos temporales que tuvieran que hacer sus cabecillas, la *fons et*

---

[30] Marchamont NEDHAM, *The Case of the Commonwealth of England, Stated* (1649), ed. Philip A. Knachel (Charlottesville, University of Virginia Press, 1969), p. 96.

[31] *Ibid.*

[32] *Ibid.*, pp. 109-110.

origo del movimiento era un deseo popular de devolver a todo inglés nacido libre, sin mirar a qué estrato social pertenecía, el derecho a escoger a sus representantes. Discuten sobre si los «siervos» excluidos del voto en los proyectos de plataforma eran sólo los sirvientes, o si estaban incluidos igualmente los aprendices y artesanos que vivían de sus sueldos y vivían en las casas de sus patronos. Nadie duda de la exclusión de los mendigos. Según su ideología, los historiadores citan ya textos limitativos de las afirmaciones programáticas ya declaraciones abiertas aparecidas en panfletos y que hablaban de los derechos imprescriptibles de todo ser humano y de la igualdad entre ricos y pobres. Estos señores plantean sus controversias como si los niveladores hubieran poseído alguna voz interior secreta, como si sus líderes no hubieran sido las caprichosas criaturas que todos sabemos que fueron, como si no hubiera habido una buena dosis de populismo en el espíritu de los niveladores y como si los oradores del siglo XVII se hubieran dedicado a registrar en estadísticas todas las promesas y estimaciones que se hacían en el calor de los debates. Cualquiera que haya leído los discursos de los revolucionarios franceses sobre el pueblo, los derechos del hombre y la necesidad de una nueva libertad, igualdad y fraternidad, tendría especiales dificultades para descubrir en ellos las diversas restricciones al derecho de voto impuestas por las sucesivas constituciones francesas. La retórica de los debates de Putney iba dirigida contra los grandes, por mínima que fuera la extensión de la base de voto que estuviera dispuesto al orador a favorecer. Con hombres como Lilburne y Walwyn, el sufragio sólo era otorgable a los hombres que dispusieran de libre e independiente voluntad, siéndoles negado a los siervos cuyos amos podían controlar sus votos, a los papistas cuya lealtad a Inglaterra era cuestionable, y a los mendigos con votos para vender. Tal vez, como en la teoría marxista, había una fase de nivelación inferior y otra superior.

¿Había dos teorías políticas en pugna en el interior del movimiento nivelador, una que vinculaba el derecho político a la tenencia de propiedades y otra que lo reponía en la heredad inalienable de todo nacido inglés? ¿Pensaban en una utopía de democracia provinciana, establecida con más o menos rigor? ¿Eran simples artesanos y comerciantes londinenses, que podían ser convocados siempre que su héroe Lilburne se hallaba en peligro, encarcelado en la Torre o llamado a comparecer ante un tribunal, y que entendían bastante poco de procedimientos legales y de derechos legítimos de los ingleses? «Niveladores» era una palabra destinada a convertirse en etiqueta colocable en botellas cuyo contenido se podía mezclar, aguar, adulterar, al antojo de los amigos o los enemigos. Henry Denne, nivelador a ratos perdidos, da fe de la gran variedad de doctrinas en el grupo: «Éramos un cuerpo heterogéneo, consistente en partes muy diferenciadas las unas de las otras y constituido sobre principios inconsistentes los unos para con los otros»[33]. Entre los niveladores

[33] Henry DENNE, *The Levellers Designe Discovered* (Londres, 1649), p. 8.

abundan las tendencias, las proclamas, las amalgamas, toda vez que se echa muy de menos una teoría coherente. Lilburne, un aprendiz que se había recorrido trabajando todo Londres; Walwyn, un rico comerciante que vivía como un rajá, y Overton, un hombre capaz de tumbar a su oponente con su pluma cargada de bilis, estaban poseídos por sus propias palabras. Eran utopistas proteicos que adoptaban diferentes formas según «las distintas ocasiones y oportunidades», como escribiera Edwards refiriéndose a los sectarios[34]. No obstante, tuvieron un sentido muy agudo del drama histórico y supieron sacar el mejor partido de las confrontaciones públicas.

Overton se hizo famoso en octubre de 1646 con su *Dardo contra todos los tiranos y tiranías, disparado desde la prisión de New-gate al interior de las vísceras privilegiadas de la arbitraria Cámara de los Lores:* «Pues que por nacimiento natural, todos los hombres son iguales y destinados a gozar de igual propiedad, libertad y autonomía, y una vez que la naturaleza nos ha puesto en este mundo con la voluntad de Dios, a cada uno con una libertad y propiedad natural e innata (como si estuvieran incritas en la tabla que es el corazón de todo hombre, que nunca se borra), así por tanto hemos de vivir, todos iguales para gozar de nuestros derechos y privilegios legítimos; de todo esto ha querido Dios por medio de la naturaleza dotar al hombre»[35]. Un eco parecido resonaría dos meses después en *En las Cartas de Londres* de Lilburne (diciembre de 1646): «El único y exclusivo poder legislativo capaz de hacer leyes radica naturalmente en el pueblo y, por derivación, en sus comisiones escogidas por consentimiento común,y en nada más. Por lo que los más pobres tienen un derecho de voto tan legítimo como los más ricos y poderosos»[36]. Los programas que firmaron conjuntamente tenían un estilo menos adornado y vivaraz, a la vez que eran menos ominosos para la conservación de las relaciones de poder en vigor.

En la década de 1650 pareció como si los líderes niveladores se hubieran esfumado del paisaje inglés. Lilburne acabó entre los cuáqueros, los amigos de la luz interior. Había perdido toda esperanza de ver realizada una verdadera democracia. Walwyn se hizo médico practicante, escribió un libro sobre problemas específicos a esta profesión, *Medicina para familias* (publicado póstumamente en 1681), y vivió una vejez tranquila. Cuando Lilburne murió a los cuarenta y tres años de edad el 29 de agosto de 1657, sus antiguos amigos niveladores se disputaron su cadáver con los nuevos hermanos cuáqueros[37].

---

[34] EDWARDS, *Gangraena*, parte I, p. 36.

[35] OVERTON, *An Arrow against All Tyrants...* (octubre de 1646), pp. 3-4., citado por MACPHERSON, *Political Theory of Possessive Individualism*, p. 140.

[36] LILBURNE, *In the Charters of London*, apénd. a *London's Liberty in Chains* (18 de dic. de 1646), citado por Henry Noel BRAILSFORD, *The Levellers and The English Revolution*, ed Christopher Hill (Londres, Cresset Press, 1961), p. 117.

[37] M. A. GIBB, *John Lilburne the Leveller: A Christian Democrat* (Londres, 1947), p. 345.

GERRARD WINSTANLEY Y LOS *DIGGERS* DE GEORGE HILL

Gerrard Winstanley fue un pequeño comerciante de telas sin ninguna educación oficial, que emigró de Lancashire a Londres. Cuando quebró al comenzar la guerra civil, buscó refugio entre sus amigos de Surrey, donde en 1649, mientras apacentaba el ganado de su vecino, tuvo una visión en la que se le ordenaba reunir una comunidad, cavar *(dig)* y plantar las tierras comunales y vivir del producto de ello. Durante varios años fue una de esas almas atormentadas a las que los contemporáneos llamaban los *seekers* y predicó y escribió sobre su experiencia de Dios. *La guía avanzada de los verdaderos niveladores,* publicada en 1649, describía su trance y la voz que había ordenado: «trabajad juntos, comed el pan juntos y proclamad esto por todas partes»[38]. Entró en conflicto con las autoridades locales sobre el asunto de cavar las tierras comunales, fue citado a comparecer ante Fairfax y otros dirigentes del commonwealth y se vió implicado en más de un proceso judicial. La declaración original de los *diggers* de 1649 iba dirigida a los poderes de Inglaterra y a las potencias del mundo entero; lo que no impedía para que rezumara de ingredientes típicamente ingleses. Si iba a estallar la revolución mundial, «el Estado comunitario abierto y presentado a los hijos de los hombres» empezaría a tener vigencia en George Hill, cerca de Walton, en el condado de Surrey.

Durante algún tiempo, Winstanley se hizo con unas centenas de seguidores, siendo públicamente conocido en Londres; pero, hacia 1652, su interés por las aventuras se vino abajo por completo. Volvió a su negocio y, mientras unos dicen que halló descanso entre los cuáqueros, otros le niegan este consuelo. En cualquier caso, no son sus hazañas, sino sus escritos los que le han asegurado un puesto en la historia del pensamiento utópico comunista.

Las obras publicas de Winstanley, un corpus de unas mil páginas, impresas por el mismo Giles Calvert cuya imprenta estaba abierta a los niveladores, los *ranters* y los hombres de la quinta monarquía, se extienden por un periodo de cuatro años, que van de 1648 a 1652. Empiezan con *El misterio de Dios relativo a toda la creación y a la humanidad,* en el que están íntimamente unidas la experiencia mística personal del autor y su peculiar interpretación del sentido del Génesis, y acaban con *La ley de la libertad en una plataforma o la verdadera magistratura restaurada,* esquema completo de unas noventa páginas sobre la reconstrucción radical de la sociedad en torno al principio de la comunidad. Las ideas procomunitarias estaban ya presentes en los primeros escritos religiosos de Winstanley, y su última obra rebosa todavía un espíritu teosófico pese a la seca formalidad de los reglamentos y ordenamientos amontonados a lo largo de los capítulos. Estos años estuvieron marcados por el progresivo

[38] WINSTANLEY, *The True Levellers Standard Advanced* (1649), en *Works*, p. 261. Sobre Winstanley, cf. George JURETIC, «Digger No Millenarian: The Revolutionizing of Gerrard Winstanley», Journal of the History of Ideas, vol. 36, n.º 2 (1975), pp. 263-280.

afianzamiento de Cromwell, el retroceso de los niveladores políticos en Londres, y la extensión del contagio *ranter* en el campo, y Winstanley se vio afectado por los vientos de doctrinas y opiniones pasajeras.

El objetivo de los niveladores de Londres era demasiado restrictivo para Winstanley –él era un «verdadero nivelador»–; sin embargo, sintió igualmente recelos ante los predicadores *ranters*, cuya luz interior les llevaba a negar la utilidad de cualquier orden de la sociedad que reprimiera los deseos; así, en su panfleto *El espíritu de Inglaterra expuesto* (escrito en 1650 pero no publicado hasta el siglo XX) advierte a las señoras *diggers* a que desoigan las lisonjas de «la banda *ranter*», que acabará preñándolas para luego dejarlas abandonadas. Resulta difícil destilar una doctrina consistente de las obras de Winstanley. El mismo hombre que denunciara otrora la pena de muerte con sagrada indignación ante los opresores del pueblo, en 1652 incluyó la última sanción de la pena capital entre sus propias reglas de disciplina para la restauración de la sociedad ideal. No es difícil que un buen exegeta consiga reconciliar los pasajes impregnados de la retórica de la libertad con los que imponen trabajos forzados bajo la vigilancia de un capataz y prescriben la flagelación, la decapitación, el fusilamiento y la horca, todo ello en una utopía: después de todo, el primitivo grito de condena de los rudos castigos iba dirigido contra el injusto castigo de los inocentes labriegos comunitarios; y su posterior severidad, contra los violadores de la propia ley de libertades de Winstanley –doble vertiente cuya lógica entenderá perfectamente cualquier revolucionario del siglo XX.

A pesar de las contradicciones, abundan los temas constantes en el pensamiento de Winstanley: la teoría del yugo normando; un relato de la pérdida de la inocencia, con lo que se inicia la guerra entre las potencias de la luz y las de las tinieblas en cada alma; una historia de la humanidad que recuerda la teoría de los tres estadios de Joaquín de Fiore, y el rechazo del cielo y del infierno como lugares concretos de premio y castigo, con una revisión de las palabras cielo e infierno, que indican más bien de estados interiores de amor y odio en cada hombre. El término Razón designa el espíritu de Dios en cada individuo, cual semilla capaz de germinar. (Winstanley emplea la palabra Razón como hiciera Müntzer con *Vertand*, a saber, con un sentido religioso místico, desprovisto de cualquier connotación mundana referente a las luces). Cuando Winstanley desciende del mundo metafísico al mundo de los sentidos, denuncia la promiscua compraventa que realiza cada ser humano con lo que le ha tocado en la creación como la fuente principal del mal, y expresa su deseo de ver pronto el día en que se siembre y se sigue en común. «Se concedió al hombre poderío sobre las bestias, las aves y los peces; pero no se dijo ninguna palabra en el principio de que una parte de la humanidad dominara a otra»[40]. Winstanley se mostró reacio a la apropiación de las ha-

[39] WINSTANLEY, *The True Levellers Standard Advanced* (Londres, 1649), página de la portada.

[40] *Ibid.*, p. 6.

ciendas privadas mediante la violencia, esperando que, en cuanto los ricos propietarios vieran lo felices que vivían los *diggers* cultivando en comunidad las tierras, abandonarían espontáneamente todo espíritu de avaricia y se pondrían gustosos a trabajar con sus otros hermanos. Los terrenos comunales pueden haber representado para Winstaley y los primeros *diggers* alrededor de un tercio de la tierra de Inglaterra todavía no cercada por los propietarios individuales, lo que suponía una buena proporción de campo disponible para la explotación comunal, sin tener que confiscar directamente la propiedad privada.

En *el paraíso de los santos: o los padres enseñando la única satisfacción a las almas que esperan. Donde se refieren muchas experiencias para consuelo de los que se hallan bajo el fuego espiritual. El testimonio interior es la fuerza del alma*, escrito probablemente en otoño de 1648, Winstanley había expuesto su vida interior a la consideración pública, en una confesión de la miseria de su pasado religioso, a la vez que se regocijaba sobre su reciente experiencia de Dios: «Hablaba del nombre de Dios, y del Señor, y de Cristo, pero no sabía nada de este Señor, de este Dios y de este Cristo; oraba a Dios, pero no sabía dónde estaba, ni qué era, y así, errando con la imaginación, llegué a adorar al diablo, llamándole Dios; a raíz de lo cual, mis consuelos se veían a menudo reducidos a pedazos, y al fin se me mostró que, cuando construía sobre palabras o escritos de otros hombres, o buscaba a Dios fuera de mí, no hacía sino construir sobre arena, sin descubrir dónde se hallaba la roca»[41]. La culminación de la experiencia religiosa para Winstanley, como para tantos otros *seekers* estaba en descubrir a Dios en el interior del alma, a la vez que se menospreciaban las fuentes exteriores del conocimiento divino, sin dar importancia alguna a la eminencia del predicador o a la unción del libro. Una vez que se había interiorizado a Dios, Este permanecería sentado en el trono al interior del hombre (una imagen perfecta del censor de Freud), juzgando y condenando las prevaricaciones de su carne, cubriendo su cara de vergüenza y su alma de horror, aun cuando nadie más viera o estuviera al corriente de sus malas acciones o malos pensamientos.

«La reina-carne es muy ansiosa, autocomplaciente y autoaduladora; ama a aquellos que dicen lo que ella dice, pero encarcela, mata y ahorca a los que difieren de ella [se podría observar que el propio Winstanley cuadraba muy bien con esta descripción]; su corazón está siempre ardiendo, sea de clara envidia y amargo despecho, sea porque se consume en un horno aparentemente tranquilo de hipocresía, caminando sobre una nube de verdad, cual angel de luz; pero, cuando consigue hacerse con el poder, se convierte en un tirano y combate las maneras del espíritu»[42].

Las virtudes y vicios reconocidas por Winstanley eran las catalogadas por todos los santos puritanos. La injusticia, la ira incontrolada, la avari-

[41] WINSTANELY, *The Saints Paradise*... (Londres, 1648), sig., A2 «r» y «v».
[42] *Ibid.*, A3.

cia, la dureza del corazón para con los demás, la suciedad de la carne, el adulterio, los placeres promiscuos y el ánimo de venganza, formaban la lista de los males principales. La justicia, la fe, la mansedumbre y la delicadeza espiritual, la sinceridad, la veracidad, la integridad y la castidad eran las virtudes más ensalzadas. El estar en gracia no preservaba a nadie de la posibilidad de caer en los vicios de la carne. La de Winstanley era una utopía puritana, sin ninguno de los ingredientes sensuales de los taboritas, los *ranters* o los adamitas. El propio Winstanley había conocido la realidad de la tentación: «Apenas hay pecado del que yo no haya sido objeto de tentación»[43], admitía con un candor no exento de una buena dosis de jactancia, aunque ya estaba a la sazón curado de espanto.

Tan pronto como el hombre sentía en su interior el espíritu de la rectitud, era introducido a la comunión con la creación entera. Los profetas antiguos habían experimentado al Señor; los demás hombres habían llegado a la luz divina conducidos de su mano. Y no eran los escritos de los apóstoles, sino el espíritu que habitaba en ellos lo que les había proporcionado vida y paz. Aunque ignoraran la ciencia de los hombres, podían estar «abundantemente instruidos en el conocimiento experimental de Cristo», lo que crearía una comunión mística entre todos los hombres: «Y aunque seamos muchos, estamos íntimamente unidos en un solo cuerpo, y todos acabaremos teniendo un mismo corazón y una sola mente mediante ese único espíritu que ilumina a todo hombre»[44]. Los individuos que pasaran por la misma experiencia conseguirían el mismo conocimiento experimental, y el tener un mismo conocimiento haría de ellos una sola persona.

Este conocimiento de Dios era progresivo, como señala Winstanley en su prefacio a *El paraíso de los santos*, dedicado «a mis queridos amigos, cuyas almas ansian la leche sincera»: «Veo más claro estos secretos desde que me he puesto a escribir, lo que me permite regocijarme en silencio y ver constantemente al Padre en acción»[45]. El movimiento universal del espíritu de Dios por toda la humanidad no sólo había comenzado, sino que no cesaba de crecer, desparramándose sobre sus hijos e hijas, y aunque «todavía parece pequeño, aumentará velozmente, y el Padre no menospreciará ese día las pequeñas cosas; la carne soberbia morirá, y ningún rey ni gobernador regirán en lo venidero los destinos del hombre»[46]. En la Biblia, Dios había revelado la doctrina calvinista «ateniéndose a la capacidad el hombre»[47]; Winstanley entendía por ello que antes de la iluminación del mundo, que estaba teniendo lugar a la sazón, Dios se había servido de la Biblia y sus imágenes para dar a los hombres una ligera idea de su ser, pues sólo eran capaces de comprender eso; pero ahora estaba en trance de hablar directamente, sin ninguna ayuda inter-

[43] *Ibid.*, p. 8.
[44] *Ibid.*, A4.
[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.*, p. 3.

mediaria. Con ello cesaría la predicación, ya que dicho modo de transmitir verbalmente el conocimiento dejaría de tener sentido. Las palabras eran inadecuadas para expresar el conocimiento experimental de Dios, que «se pega a mi ser con fuerza»[48], ya que muy pronto todo el mundo podría experimentar este conocimiento mediante el amor. Dios daría «una experiencia sentida en el corazón»[49], y esta nueva instrucción, como lo fuera la de los libros, no tendría límites. Winstanley juzgó necesario hablar de su experiencia de Dios porque el Dios de los justos se había manifestado hasta entonces a poquísimas personas, muy repartidas además por el mundo. Antes de dichas revelaciones la tierra había estado sumida en un mar de tinieblas; pero, cuando la luz divina resplandeció ante los escogidos, el mundo inició la fase definitiva de su transformación. Para expresar adecuadamente la fuerza de estas iluminaciones, los primeros escritos de Winstanley toman prestadas las imágenes de los místicos de todos los tiempos –manantiales y fuentes rebosantes, corrientes de agua y luces muy brillantes–.

Denigrar la tradición libresca por contraposición a la experiencia sentida de Dios formaba parte de una sensibilidad religiosa radical muy extendida. John Saltmarsch, uno de los predicadores más eminentes del período que describió la experiencia de la luz interior en una serie de obritas a mediados de la década de 1640, había comparado la experiencia de Dios con el conocimiento experimental del científico. Las reflexiones de Winstanley sobre la pobreza del conocimiento libresco recuerdan los ataques a Aristóteles por parte de los heraldos y paladines de la nueva ciencia que fueron Bacon y Campanella. Tal conocimiento heredado era considerado por Winstanley como conocimiento de la imaginación carnal. La experiencia mística y la experiencia científica entraban ambas dentro de la esfera del hombre espiritual. La experiencia mística tenía para Winstanley la cualidad de la iluminación directa, independiente de los preciosismos teológicos, lo mismo que la comprensión que se derivaba de los experimentos científicos era distinta del arsenal de las nociones heredadas e incluso se oponía a las mismas. Las diatribas de Winstanley contra el sistema universitario se pueden leer en términos de hostilidad contra la cultura erudita, que se centraba en el mundo antiguo, y contra los falsos disputadores teológicos, y en ningún caso contra la extensión de un conocimiento de las cosas que tenían una gran utilidad. Por encima de todo, se oponía a la creación de cualquier clase especial de profesores, intérpretes de la ley, prelados o magistrados. Cada cual tenía acceso directo a la palabra de Dios.

Winstanley volvió a resucitar el misticismo antiguo inglés y el del continente europeo. Algunos cultos holandeses que habían practicado la propiedad en común como «la familia del amor», fundada por Henry Niclaes, o Nicholas, cuyos panfletos habían sido publicados también por

[48] *Ibid.*, p. 4.
[49] *Ibid*

Giles Calvert, habían atravesado el canal y llegado a Inglaterra. Durante el período de la guerra civil, las traducciones de Jacob Boehme (1645) y Nicholas de Cusa (1648) respondieron a la creciente necesidad de obras sobre la experiencia mística y el aspecto experimental de la revelación de Dios. Winstanley llegó a creer en la doctrina arminiana de la salvación universal, incluidos los condenados del infierno. El poder de la iluminación interior podría recobrar la pureza primigenia de antes de la caída, y con esta noción hizo algunos pinitos doctrinales. Había sido perder la comunidad y el deleite espiritual para caer en las preocupaciones por los objetos carnales de la creación.

La ley de la libertad en una plataforma o La verdadera magistratura restaurada, la utopía propiamente dicha de Winstanley a la vez que su última obra, está fechada en 1652 e incluye una «epístola dedicada a Oliver Cromwell» del 5 de noviembre de 1651. Como Jonás, Winstanley se declara empujado por su conciencia a hablar a Cromwell «para que no venga un día y me diga: 'si hubieras hablado francamente, se podrían haber enmendado las cosas'»[50]. Winstanley se dirige a Cromwell con la misma urgencia amenazadora con que lo harán después Saint-Simon y Fourier ante Napoleón. Winstanley puso la misma pasión que Moro al describir los sufrimientos de los humildes; pero no tenemos aquí a ningún docto marinero argumentando sabiamente, sino al propio pueblo, que sirve de testigo:

> ¿Y no es una esclavitud, dice el pueblo, que, aunque haya suficiente terreno en *Inglaterra* para mantener a un número de gente diez veces superior al que la habita, haya algunos que tengan que mendigar el pan a sus hermanos, o trabajar para ellos en empresas penosas por cuatro ochavos, o morir de hambre, o tener que robar y ser consiguientemente ahorcados en medio del camino como hombres indignos de pisar la tierra, o todavía tener que pagarles una renta por una tierra baldía que apenas les da para mantenerse en pie? Pues bien, este es un peso insoportable bajo el cual yace gimiendo la creación; y los súbditos (así se les llama) no consiguen las libertades legítimas de sus hermanos, los cuales los tienen sometidos con la ley del palo, no de la justicia[51].

Con la excepción de algunos *ranters* cuyo panteísmo reconocía a Dios en todas las cosas y en todas las acciones humanas, rechazaban la diferencia entre el bien y el mal (salvo el asesinato) y arremetían contra los hipócritas que denunciaban la fornicación, el robo y la mentira, y colgaban y quemaban a los hombres por ello a la vez que cometían los mismos actos con la más completa impunidad, todos los sectarios y los utópicos sostenían la existencia de las potencias inerradicables del bien y el mal, en constante pugna al interior de todo ser humano. Incluso cuando defendían la existencia de una vida humana relativamente buena en el pasado, lo hacían con la conciencia de que subyacían fuerzas malignas por do-

[50] WINSTANLEY, *The Law of Freedom in a Platform*, en *Works*, p. 271.
[51] *Ibid.*, p. 507.

quier. Los niveladores, que fueron sin duda los que tenían una actitud más favorable hacia la naturaleza humana y veían en ella grandes posibilidades de amor y benevolencia para con el prójimo, eran conscientes, a través de un análisis personal, de que también existían en ellos potencialidades para codiciar el poder y anhelar los cargos de otros hombres. Por eso querían que se les juzgara por su política y no considerando sus personas. Y en todos los procedimientos que proponían para elegir diputados al parlamento y escoger a los magistrados, encabezaban las leyes con salvedades que tenían como finalidad hacer la vista gorda sobre las usurpaciones de autoridad a largo plazo.

El tono general del gran proyecto utópico de Winstanley fue todavía más cauteloso que el de los niveladores. Su *Ley de la libertad en una plataforma* era el perfecto reflejo de una sociedad en constante vigilancia, y no un idilio pastoril para ociosos. Se formulaba un sistema de producción bajo el control de magistrados que estaban a su vez sometidos a una intrincada red de vigilancia. En la utopia de Winstanley, los hombres podrían sentirse inclinados a la ociosidad, a cometer hurtos en casa del vecino, a tomar del almacén común más carne de la necesaria para el sustento de la familia, a provocar tumultos y proclamar la reinstauración del inicuo derecho a la propiedad, a criticar y calumniar a los vecinos, y a cometer violaciones, adulterios y otros delitos merecedores de la pena capital. No queda ningún cabo suelto en la sociedad ideal de Winstanley una vez que éste ha promulgado sus reglamentos y se ha olvidado de su intepretación mística del Génesis. Los controladores y los capataces figuran en todos los estamentos de la jerarquía, y el precio que hay que pagar por cada transgresión, si se compara con los patrones en vigor en el siglo XVII, resulta realmente exagerado. La amonestación pública, la flagelación, trabajos forzados bajo la supervisión de un capataz especial, y, finalmente, la decapitación o la horca configuran una escala de castigos bastante corrientes. Los supervisores se encargaban de que los hombres rindieran en el trabajo lo suficiente so pena de incurrir en este sistema escalonado de castigos. Una vigilancia especial se ejercía también sobre los tenderos que distribuían los bienes de todos. Finalmente, la educación de los hijos era de corte riguroso a la vez que se reprimía todo conato de desobediencia.

Contemplada desde la atalaya de mediados del siglo XVII, la utopia de Winstanley resulta una gerontocracia bastante austera. Para ser un producto de los tiempos de la guerra civil, en los que la mayoría de los principales protagonistas eran más bien jóvenes, Winstanley mostró excesiva desconfianza hacia la juventud, pretextando su inexperiencia, desconfianza que se casa bien, sin embargo, con el talante generalmente punitivo de su utopía. Los hombres con edades inferiores a los cuarenta años, lo único que tenían que hacer era trabajar, sin poder ser elegidos a la magistratura salvo en raros casos. Después de los cuarente, gobernaban como magistrados o capataces. Siempre que Lilburne el nivelador tuvo problemas con los agentes de Cromwell, fueron los «jóvenes y los aprendices» de

Londres los que vinieron a socorrerle invariablemente con sus manifestaciones callejeras y mentalización de la población a base de panfletos. El precepto de Winstanley en el sentido de que los dirigentes tenían que ser hombres mayores de cuarente años es algo que tuvo que gustar muy poco a los jóvenes exaltados. Las leyes de la sociedad estaban rígidamente delimitadas, eran objeto incesante de lectura en las ceremonias del domingo, que era día de asueto, y eran conocidas por todos sin excepción. La estructura familiar era la que estaba en vigor a la sazón, aunque fortalecida por la magistratura oficial del padre. El amor aparecía mencionado tan sólo una vez en el contexto del matrimonio, el cual tenia que celebrarse por mutuo acuerdo.

Winstanley trazó la ley del imperativo del trabajo, justificándolo no a partir de la caída de nuestros primeros padres, sino en nombre de la salud física y psíquica, y del bienestar general de la sociedad. El trabajo aparece emancipado con relación a la maldición aristocrática de Aristóteles y a la noción teológica del castigo por un pecado. Si uno come, no puede ya ser libre para estar ocioso. «Y la razón por la que se ha de adiestrar a los jóvenes para algún tipo de trabajo, es el acabar con el orgullo y el espíritu de discordia; es para la salud de sus cuerpos y un placer para la mente el sentirse libres en trabajos en común; y ello trae consigo la abundancia de comida y todo lo necesario para el bien general»[52].

Los pasajes sobre el saber son sumamente reveladores del tono moral de la sociedad de Winstanley. Se eliminan las universidades tal y como están constituidas, con su especial importancia concedida a la teología, y se muestra un cierto menosprecio hacia la literatura. El único saber permitido es el resultante de la directa investigación de la creación de Dios; todos los que así deseen pueden dar conferencias públicas el domingo sobre historia natural, astronomía, astrología, agronomía y sobre la conducta humana en general, con la condición de que se limiten a lo que le han revelado sus propias «pruebas». Así el antiteologismo de algunos de los sectarios tiene como contrapartida el estudio a fondo de la ciencia. El hombre sólo podia conocer a Dios a través de sus obras; lo demás era vana pretensión. Entre todos los sectarios –*levellers*, *diggers* y *ranters*– se puede detectar una declarada hostilidad hacia el sistema universitario. En la estructura ideada por Winstanley, el antagonismo a la enseñanza verbal de las «materias divinas» conduce a prohibir que cualquier hombre se dedique enteramente a la instrucción a través de los libros. En *Una declaración del pobre pueblo oprimido de Inglaterra* arremete contra «la verborrea que sufren los alumnos en las universidades y en colegios»[53]. El saber es algo completamentario al trabajo, y no un sustituto del mismo (como si ocurría en la *Utopía* de Moro). Winstanley no quería ninguna élite erudita ni ninguna clase especial de administradores vitalicios,

[52] *Ibid.*, p. 593.

[53] WINSTANLEY, *A Declaration from the Poore oppressed people of England*, en *Works*, p. 271.

aunque sugiriera de pasada que los supervisores debían fomentar los talentos de los jóvenes que mostraran especiales dotes para ello. En cualquier caso, no fue la suya una utopía repleta de novedades, pese a su total aceptación de la ciencia. La insistencia en diseminar la nueva ciencia (todavía sin bautizar) mediante conferencias públicas está en la misma vena igualitaria que sus disposiciones con relación a un reparto igual del producto. Por nada del mundo habría propiciado una clase intelectual separada, como el clero, que habría vivido divorciada del pueblo llano. El saber tenía que estar íntimamente ligado a la práctica, y se repudiaba en el fondo todo conocimiento abstracto que no diera frutos palpables.

Los fundamentos teológicos de la utopía de Winstanley ya se habían asentado en la interpretación alegórica del relato de los dos árboles del Génesis. El árbol de la ciencia era la fuente del mal en el hombre porque representaba el saber «imaginario» –el temor del infierno y del castigo, los terrorres diversos, las supersticiones, las falsas máximas sobre la obediencia a los hermanos mayores, a los conquistadores y a los sacerdotes corrompidos–. La caída significaba la dependencia del hombre de este denominado conocimiento de las cosas imaginarias. Bajo la conquista normanda y bajo el dominio de una teología engañosa, los hombres habían estado sometidos a este conocimiento. Pero quedaba el árbol de la vida, del conocimiento de las cosas reales, de la naturaleza, que les ayudaría a lograr la abundancia de los frutos de la tierra. Al oponer los dos árboles en *Fuego en el bosque,* Winstanley presenta una visión dicotómica del mundo con una retórica que parece estar fuera del tiempo, retrocediendo hasta el mismo Empédocles y saltando hasta Freud y los freudo-marxistas actuales. Lo ideal era el estado de inocencia anterior a la caída, antes de que el conflicto zoroástrico entre el conocimiento real y el imaginario se convirtiera en la suerte fatal de la humanidad. «Tan pronto como la Imaginación se sentó en el trono (el corazón del hombre), la semilla de la vida empezó a arrojarlo fuera y a privarle de su realeza; así pues, ésta es la gran batalla del Todopoderoso; la Luz lucha contra las tinieblas, el Amor universal contra las fuerzas egoístas, la vida contra la muerte y el verdadero saber contra los pensamientos imaginarios»[54].

En 1649, al inicio de su carrera pública, Winstanley se expresó con palabras que recordaban los tres estados de Joaquín, y la edad del amor universal parecía inminente. Tres años después, en la utopía práctica dedicada a Cromwell, el espíritu se había tornado maniqueo, al elaborar un mecanismo capaz de contrarrestar los poderes del mal en la naturaleza humana. El triunfo místico del amor universal quedaba relegado a un segundo plano, y él mismo se perdía en un laberinto de políticas de cocina comunes a las utopías inglesas del período. Después de un cierto tiempo de haber estado viviendo en el reino de los capataces adultos de Winstanley, tan ordenado, tan reglamentado, y con tan pocas efusiones espontá-

[54] WINSTANLEY, *Fire in the Bush, ibid.*, p. 457.

neas de alegría, de amor o de odio, a uno empiezan a entrarle deseos de darse una vuelta por el dominio de la irracionalidad *ranter* con su afición a desenmascarar a los hipócritas hombres de bien.

El mundo de los *Ranters*

La utopía de la conciencia interior de Winstanley todavía conservaba una cierta concepción del obrar mal, y, al mismo tiempo que proclamaba la igualdad entre todos, erigía barreras al libre curso de la naturaleza corrompida del hombre. Durante la guerra civil abundaron los predicadores individuales que se jactaban de estar emancipados del sentido del pecado y que declaraban que todo «procedía de la naturaleza» –una suerte de panteísmo popular que veía a Dios en cada acto realizado por las criaturas, fuera beber, fumar, fornicar o divertise en general–. El término «ranter» se aplicaba indistintamente a esta actitud hacia la divinidad y los hombres. Los *ranters* no formaban una secta propiamente hablando, como tampoco profesaban ningún tipo formal de liturgia. Algunos de ellos no sólo sentían a Dios en su interior y en las demás cosas vivientes, y «eyaculaban plegarias» cuando se sentía tocados por Dios, sino que sostenían que ellos mismos eran Dios. Se puede concluir –de lo que dicen sus enemigos y de sus poco sinceras retractaciones cuando eran detenidos por las autoridades– que habían constituido pequeños grupos, bastante cerrados, alrededor de unos cabecillas que, al parecer, gustaban particularmente de tener relaciones sexuales con sus «discípulas».

El ideal de la liberación de la culpa y la utopía libre de represiones no habían muerto nunca en occidente. Las máximas de ciertas sectas gnósticas habían sobrevivido a través de la Edad Media para reaparecer entre los milenaristas taboritas y los miembros de la Familia del Amor. A mediados del siglo XVII existían en el continente europeo sectas cristianas y judaicas que creían que el Mesías vendría cuando los hombres fueran o todos buenos o todos malos, y como las perspectivas de lo primero parecían bastante débiles, había una fuerte tendencia entre ellos a aceptar una total libertad de la voluntad, sin las ligaduras que los humanistas tradicionales cristianos y del Renacimiento se impusieran a sí mismos. Muchas de estas ideas habían atravesado el Canal en dirección a Inglaterra.

Cuando las sociedades se ven sin nada donde agarrarse, los impulsos instintivos se liberan de las fuerzas psíquicas implantadas en los individuos en el momento de su educación. Surgen asimismo grupos entre la gente corriente que exigen la sanción pública de la gratificación de los instintos, durante tanto tiempo patrimonio exclusivo de las clases privilegiadas. En las sociedades religiosas escriturísticas, la exigencia de gratificación lleva consigo la total emancipación de las prohibiciones escritas en los mandamientos de Dios Padre. Un cierto padre Laurence Clarkson, o Claxton, habló de sus creencias de *ranter* tras haber abandonado a esta

secta en favor de los *muggletonians* en estos términos: «Nadie podía liberarse del pecado hasta que no hubiera hecho de un pecado un no-pecado...; hasta que uno no consiga acostarse con todas las mujeres como si fueran una sola mujer, y no considerar esto pecado, no se puede hacer otra cosa que pecar...; nadie podía alcanzar la perfección de una manera distinta a ésta»[55]. Los que seguían a los ranteros querían no sólo pecar, sino sobre todo pecar con el consentimiento del Padre. Raramente es este espíritu de rebelión el reflejo de un auténtico deseo de libertad; generalmente es una manera inadecuada de saltarse a la torera la autoridad paterna, pues la censura interna no se elimina tan fácilmente como se destrona a un rey o se depone a un prelado.

La proclamación de libertad de los *ranters* respecto del pecado y la culpa aparece todavía expresada a través de la antigua retórica religiosa. Dios da la gracia libremente; El está en todos los hombres. Dios está igualmente en todas y cada una de las acciones: en el adulterio, el robo, la bebida, el canto. El ministro presbiteriano Thomas Edwards, que había guardado celosamente el documento de las declaraciones de los *ranters* de todo el país, refiere las palabras de uno de sus predicadores: «aunque un creyente cometa pecados tan grandes como los de *David*, el adulterio unido al asesinato, no necesita arrepentirse, y este pecado no será un pecado para él, sino un lapsus»[56]. La predicación favorable al placer iba generalmente acompañada de frases de gran violencia contra las hipócritas clases altas, que disfrutaban de cosas deliciosas que después negaban celosamente a los demás. Entre muchos *ranters*, la defensa de la doctrina del placer y el rechazo del infierno y de sus castigos suele asumir la forma de una universalización de los sentimientos del amor y de una especial solicitud hacia los marginados de la sociedad, los borrachos, las putas, los golfos, los ladrones y los mendigos. La muerte del pecado es universalmente celebrada, y sólo raramente se anuncia la buena nueva de la muerte de Dios. Naturalmente, la libertad de los instintos entre los *ranters* no pasó de ser parcial: por regla general, quedaba excluido el asesinato, toda vez que el disfrute sexual, al menos tal y como se definía en los papeles impresos, significaba sexualidad genital con las mujeres, sin ningún tipo de consideraciones de orden marital. Se dejaba así campo libre a las utopías sexuales de las futuras revoluciones europeas, en concreto a de Sade y Restif. Entre los *ranters*, los «vicios innombrables» siguieron siendo innombrables, aunque sus enemigos les acusaran de que dos mujeres durmieran con un solo hombre, de bestialidad y de ebriedad, generalmente mientras impartían sus predicaciones, pues al parecer veían así a Cristo mejor. Ocasionalmente se habla también de frases y actos blasfematorios –burlarse de la idea de Dios, de la castidad de la Virgen,

[55] Laurence CLARKSON, *The Lost sheep found: or, The Prodigal returned to his Fathers house, after many a sad and weary Journey through many Religious Countryes* (1660), citado por Normann COHN, *The Pursuit of the Millenium*, 2.ª ed. (Nueva York, Harper and Row, 1961), pp. 351-352.

[56] EDWARDS, *Gangraena*, parte II, p. 126.

de la Biblia, del cuerpo y la sangre de Cristo, en caricaturas de misas en las que se comía carne y se bebía cerveza[57].

Algunos *ranters*, como el antiguo subgraduado de Oxford Abiezer Coppe, vomitaban improperios y sarcasmos siempre que hablaban de las clases acomodadas. En el *Fiero rollo volante* de Coppe, condenado por el Parlamento en 1650 y quemado posteriormente, se exigía que se instaurara en seguida la más completa igualdad entre todos, la verdadera comunidad, el amor universal, la paz universal y la libertad perfecta. Asimismo amenazaba a los que detentaban el honor, la nobleza, la gentileza, las propiedades y los bienes superfluos, en estos términos: «La carcoma de vuestra plata, os digo, roerá vuestra carne como si fuera fuego... repartid los bienes entre todos, de lo contrario la cólera de Dios pudrirá y consumirá todo lo que guardáis... Temblad, temblad vosotros, los nobles, temblad también vosotros, los importantes, y temblad también vosotros, los ricos, ante las calamidades que se os echan encima»[58]. Coppe idealizaba a los miserables de esta tierra en relatos donde se contrastaba la raquítica caridad de la «ramera perfumada y la puta de que habla la Biblia», que lleva dentro de sí cada ser humano, con el ardentísimo amor hacia los pobres, que llevaba al propio Coppe, montado en su caballo, a arrojar cuanto tenía en las manos de los desgraciados, quitarse el sombrero ante ellos, saludarles siete veces y decir: «Como soy un rey, me permito hacer esto, pero no habéis de decirlo a nadie»[59]. El buen samaritano, san Martín y san Francisco eran los modelos de la hagiografía cristiana a que más intentaba parecerse Coppe. La experiencia mística de Abiezer Coppe aparece todavía más confusa si se atiende a un panfleto publicado en Londres el año 1649 por Giles Calvert y titulado *Algunos sorbos de un vino espiritual, exprimido dulce y libremente de un racimo transportado por dos hombres a un reducto de cananeos espirituales (del país de los vivos, del Dios viviente), destinados a los últimos egipcios y a los actualmente sobresaltados israelitas, así como a Abiezer Coppe* [en caracteres hebreos], *un judío recientemente convertido:* «Sólo quiero que sepas que ansío ser completamente destruido, y que sea mancillado el orgullo de mi gloria carnal: y que soy nada, o voy a serlo, y veré al Señor entero, en todo, en mí. Soy nada, o voy a serlo. Pero, por la gracia de Dios, soy lo que soy en lo que soy; eso es lo que soy. De modo que estoy en el Espíritu: en los reyes y las reinas y las progenies reales, y en los presbíteros, los pastores, los maestros, los independientes, los anabaptistas, los *seekers* y la familia de los amores, y todos en el Espíritu; en una palabra, en Dios, en Cristo y en los santos»[60].

El lenguaje inmoderado y las noticias sobre la conducta escandalosa de Coppe desembocaron en su arresto, a la vez que le valieron la repro-

[57] Cf. *ibid., passim.*

[58] Abiezer Coppe, *Second Fiery Flying Roll* (1649), citado por Cohn, *Pursuit of the Millennium*, pp. 371 y 378.

[59] *Ibid.*, pp. 372-374.

[60] Coppe, *Some Sweet Sips, of some Spiritual Wine...* (Londres, 1649), p. 7.

bación de un comité parlamentario. En la misma línea de algunos de sus predecesores utópicos, fingió estar loco cuando le llamaron a declarar, emitiendo sonidos sin sentido y arrojando nueces a los presentes en su interrogatorio. En el transcurso de su detención ulterior se retractó, al menos de labios para afuera, y acabó sus días en Surrey, practicando la medicina con el sobrenombre de «Dr. Higham».

Los panfletos *ranter* nos permiten conocer las manifestaciones más extravagantes de la utopia popular inglesa de la guerra civil. Contra la vehemente y puritana condena de desear a la mujer del prójimo, o a sus criadas, surge la preocupación por una sexualidad más libre, lo cual se entiende perfectamente, aunque no sea precisamente una idea muy innovadora. Sin embargo, hubo un campo en el que los *ranters* sí se desahogaron a sus anchas como nadie lo hiciera anteriormente; aunque este desahogo ya había existido también en otras sociedades, en ésta adoptó una forma peculiar: se trataba de dar libre curso a la ira mediante fuertes juramentos e imprecaciones. Tanto Abiezer Coppe, por parte de los *ranters* activistas, como Joseph Salmon, del ala quietista del mismo movimiento, ensalzaron el acto de jurar y perjurar. Un enemigo de Coppe lo describe vomitando maldiciones y «otras cosas por el estilo» durante el espacio de una hora[61]. El propio Coppe se permitía distinguir entre «jurar ignorantemente en la oscuridad» y «jurar a la luz gloriosa del día»[62]. Sin duda esto no aporta muchas cosas nuevas a la invención utópica; pero no se puede negar que, cuando nadie se atrevía a tocar al primer mandamiento de la ley de Dios, esto debió de tener una importancia trascendental en cuanto a liberarse de todas las inhibiciones habidas y por haber.

El milenio de los Hombres de la Quinta Monarquía

Los programas milenaristas se dejaron oír desde principios de la Revolución y tardaron mucho en morir. A la mayoría de los autores de estos panfletos sólo los conocemos por sus nombres y ocupaciones[63]. *El reino personal de Cristo en la tierra* (1642), de Henry Archer, se divide en cuatro partes que tratan de lo que se necesita para conseguir una perfecta utopía: «1, que se dé dicho reino; 2, la manera como será; 3, la duración del mismo; 4, el momento en que empezará»[64]. Durante una buena parte de la guerra civil, los activos Hombres de la Quinta Monarquía apoyaron a Cromwell, y John Rogers intentó persuadirle para que instituyera un «sanedrín» de setenta hombres virtuosos, mientras que el coro-

[61] *The Routing of the Ranters* (Londres, 1650), p. 4.

[62] Copper, *A Fiery Flying Roll*, citado por Hill, *World Turned Upside Down*, p. 162.

[63] Esta sección debe mucho a Bernard S. Capp, *The Fifth Monarchists: A Study of Seventeenth Century Millenarism* (Londres, Faber, 1972) y a Hill, *World Turned Upside Down*, si bien nuestra interpretación del material es distinta.

[64] Henry Archer, *The Personall Reign of Christ Upon Earth* (Londres, 1642), página de la portada.

nel Okey reducía su número a sólo trece. Cromwell, que simpatizaba con los ideales de los milenaristas siempre y cuando éstos no obstruyeran sus planes políticos, acabó creando un Consejo de Estado integrado por él mismo y otras doce personalidades. Cuando los Hombres de la Quinta Monarquía rompieron con él, sólo tuvieron que enmendar su anterior identificación con el pequeño cuerno de la profecía de Daniel, sustituyendo al Protector por Carlos I; el resto de la profecía se podía dejar intacta. Salvo una o dos rebeliones abortadas, el milenarismo inglés fue muy respetado, y la mayoría de los hombres del régimen suscribieron a dicha doctrina en un grado u otro; sin embargo, se trató de un milenarismo en tono menor, que se limitaba a ofrecer una inocente existencia espiritual, bastante diferente de la enjundiosa promesa de los taboritas.

Aunque los Hombres de la Quinta Monarquía inglesa tenían un programa general menos preciso que los *levellers* y los *diggers*, sus objetivos no eran tan vagos como pretendían sus detractores. A primera vista, nada podía ser más simple que la intención de remodelar toda la sociedad según las leyes de la Biblia tras la destrucción apocalíptica de todo bicho viviente del decadente cuarto reino. Pero, como sucede con todos los determinismos históricos, lo mismo seculares que teológicos, siempre surge un problema inmediato de tipo práctico: ¿tiene que quedarse sentado un Hombre de la Quinta Monarquía esperando la Llegada, o tiene más bien que tomar las armas para destruir la cuarta? Los debates entre los activistas de la Quinta Monarquía y los santos presbiterianos solían girar sobre la correcta interpretación a dar al capítulo VII de Daniel. El coronel «quinto-monárquico» Thomas Harrison, que era el ayudante de Cromwell, insistía sobre todo en el versículo 18: «los santos tomarán el reino», mientras que Edmund Ludlow, más precavido, prefería el versículo 22: «el juicio fue dado a los santos»[65]. Por supuesto que ambos coincidían en identificar a «los santos» con los Hombres de la Quinta Monarquía.

John Tillinghast, un militante, anunció que no tenían derecho a «quedarse con las manos cruzadas sin hacer nada»[66]; mientras que el anónimo *Testigo de los santos* (1657) proclamaba por su parte: «Una espada es un encargo de Cristo tan importante como pueda serlo cualquier otra ordenada de la iglesia... Y lo mismo se puede decir de un hombre que vaya a la siega sin la hoz, que del que se dirija al trabajo sin... su espada»[67]. Una de las facciones pro Quinta Monarquía intentó seriamente unos cuantos levantamientos de poca monta, y llegó a correr la noticia de que se amenazaba con incendiar Londres para junio de 1659. Pero la realidad fue que jamás constituyeron un verdadero peligro para Cromwell. Un complot preparado en 1657 por Thomas Venner, recién regresado de Nueva Inglaterra, en ningún momento gozó del apoyo de todos los Hom-

[65] CAPP, *Fifth Monarchists*, p. 131.

[66] John TILLINGHAST, *Generation-Worke, or, An Exposition of the Prophecies of the Two Witnesses*, 3.ª parte (Londres, 1654), p. 221.

[67] *A Witnes to the Saints* (Londres, 1657), p. 6, citado por CAPP, *Fifth Monarchist*, p. 133.

bres de la Quinta Monarquía, la mayoría de los cuales se abstuvieron de toda acción incluso en el año manifiestamente clave de 1666. Los menos ardientes prefirieron quedarse en sus casas hasta que no oyeran una llamada clara y cierta, esperando en silencio y recogidos entre súplicas y llantos. No lograron ponerse de acuerdo sobre si era justo y equitativo que un Hombre de la Quinta Monarquía fuera investido de poder bajo el régimen de la aborrecida cuarta; sin duda su política general fue paulatinamente adaptándose a la «situación objetiva».

Activistas o quietistas, los hombres de la Quinta Monarquía no pudieron eludir problemas concretos sobre la naturaleza del milenio, aun cuando no existiera un consenso en cuanto a la manera como debía instalarse. ¿Aparecería Cristo para reinar en persona, vendría durante un cierto tiempo para retirarse inmediatamente después, o aplazaría su epifanía hasta que no concluyera el milenio? Un grupo de disidentes llegó incluso a dudar de que fuera a venir alguna vez. Tillinghast, por su parte, concibió una Quinta Monarquía en dos actos: un reino de piedra, o reino de la tarde, organizado por los santos de la Quinta Monarquía solos y llamado por Tillinghast «reino del trabajo», al que sucedería otro llamado reino de la montaña, o reino matutino de Cristo, en el que los santos no harían sino gozar intermitentemente en la gloria como recompensa a su vida meritoria[68]. La naturaleza del sistema político durante el milenio era algo igualmente sometido a controversia; algunos se oponían a la monarquía por considerarla un sistema anticristiano, mientras que otros se mostraban más circunspectos en sus manifestaciones al respecto por miedo a excluir al propio Cristo. Los hombres santos de la Quinta Monarquía abominaban de los procedimientos electorales populares porque les parecía un crimen que se pudieran sentar a la mesa del gobierno participantes indignos. Había una tendencia clara hacia un liderazgo colectivo, tipo el sanedrín de los judíos, compuesto por setenta o setenta y dos miembros, según se interpretara el antiguo sistema rabínico. Es posible que se hicieran algunas observaciones casuales sobre «los derechos fundamentales de los ingleses» en un intento por ampliar la base política de los santos, aunque tales referencias, tan poco bíblicas, no llegaron a entrar en la corriente principal. En algunos prospectos se sugería que se procediera en las elecciones escogiendo a ciegas del montón ya que así se dejaba la mano libre a la divina Providencia.

En la predicación de los milenaristas, los ataques de los *ranters* a la magistratura brillan por su ausencia; este cargo desempaña un papel demasiado prominente en los relatos bíblicos para ser vilipendiado. La magistratura podía, antes bien, ser incluso ampliada –tal era la opinión de algunos– para asegurar el imperio de la virtud y mantener a raya a los malhechores –los perjuros, los borrachos y los proxenetas–. El milenio aparece como una época particularmente solemne, en la cual no tienen

[68] John TILLINHAST, *Mr. Tillinghast's Eight Last Sermons* (1655), obra publicada póstumamente con un prólogo de Christopher Feake (Londres, 1656), p. 59.

cabida los juegos intrascendentes, si bien los líderes diferían en cuanto a si la risa era pecaminosa o no. La mayoría de los milenaristas ordenaban que se llevara vestidos sencillos, al mismo tiempo que consideraban afeminado el pelo largo. Sus enemigos se burlaban de ellos llamándolos seres subversivos que intentaban que todos los gobernantes de la tierra se sentaran «sin pantalones en medio de los bosques de Hawthorn»[69]. Sin embargo, como casi todos los hombres de la Quinta Monarquía venían de las clases altas de la sociedad, abundaban los que, anticipándose a las ricas vestimentas de los santos durante el milenio, llevaban chaquetones de escarlata, adornados con cintas de oro y plata.

No es posible definir una teoría unificada sobre las clases sociales por parte de los hombres de la Quinta Monarquía. Por regla general, estos santos se oponían a los caballeros de la guerra civil, ya que estimaban que la verdadera nobleza consistía en la gracia y piedad interiores. Por su parte, el ala radical del movimiento creía que no habría ninguna distinción de clases en la sociedad futura, profecía cuyo cumplimiento había anticipado Venner negándose a descubrirse ante Cromwell, imitando en esto a los *levellers*, los *diggers* y los *ranters*, con su insistencia en el simbolismo del sombrero –quizá el único elemento doctrinal que los uniera a todos ellos–. Y sin embargo, la profetisa Anna Trapnel vaticinó que los santos serían condes y potentados, mientras que John Spittlehouse se refería a ellos con la denominación colectiva de «nuestra nuevamente edificada Arrastocracia»[70].

La política social milenarista solía evitar todo lo que se asemejara a la fraseología del verdadero nivelador. Spittlehouse defendía la libertad y la propiedad privada[71], y Peter Chamberlen, un médico real, pese a todos sus grandiosos proyectos con vistas a emplear las tierras confiscadas a la Iglesia y las contribuciones de los ricos como capital de base para crear fábricas para los desempleados y casas de misericordia para los pobres, se mostró despreciativo hacia «los empleados mecánicos de la iglesia» y el populacho incapaz[72]. Frederick Woodall denunció la propagación de la idea de la comunidad de personas y de cosas como un delito más inicuo que cualquier acto de adulterio. Las actitudes adoptadas con relación a los anabaptistas de Münster y a Thomas Müntzer son reveladoras de las divergencias en el seno del movimiento milenarista sobre cuestiones de índole social. Henry Danvers los aceptaba, al mismo tiempo que condenaba sus atrocidades; William Aspinwall, otro Hombre de la Quinta Monarquía que había residido durante algún tiempo en Nueva Inglaterra, los rechazaba sin más, lo mismo que John Canne; mientras que John More y Spittlehouse reconocían su filiación respecto de Müntzer y Storch[73]. No

[69] Citado por CAPP, *Fifth Monarchist*, p. 142.

[70] *Ibid.*, p. 144.

[71] John SPITTLEHOUSE, *An Answer to one part of the Lord Protector's Speech: or, A Vindication of the Fifth Monarchy-men* (Londres, 1654), p. 13.

[72] CAPP, *Fifth Monarchists*, p. 144.

[73] *Ibid.*, pp. 145-146.

obstante, el «quinto-monarquismo» fue esencialmente un movimiento urbano, y no una rebelión de campesinos, por lo que no hacía ninguna loa del labriego corriente ni de la tierra en general.

Al igual que los más prósperos presbiterianos e independientes, muchos Hombres de la Quinta Monarquía compartieron un soberano desprecio hacia los mendigos y pobres desvalidos, quienes, en cierto modo, merecían el estado en que habían caído. Morgan Llwyd predicó una redistribución de la tierra con el fin de que los ricos no tuvieran en exceso; sin embargo, hasta el radical Venner declaró su profundo respeto hacia la propiedad privada, aunque no se opusiera a confiscar las riquezas de los acusados de traición, lo que supondría un tesoro para favorecer las obras religiosas bajo la dirección de los hombres de la quinta monarquía[74]. A pesar de las retóricas predicciones llenas de conminaciones y amenazas a los «mercaderes de Babilonia», y de la promesa de que al final de los tiempos los hombres no sufrirían que nadie viviera sin dar golpe, los milenaristas garantizaron el derecho a la propiedad de los que habían tomado las debidas precauciones para dejar bien al seguro sus riquezas. Venner, Aspinwall, Spittlehouse, Benjamin Stoneham y Vavasor Powell, todos predijeron que no habría necesidad alguna de impuestos, de tasas ni de aranceles en los días del Mesías. Christopher Feake añadiría por su parte que la gente iba a dar espontáneamente a los divinos magistrados todo lo que le pidieran. Según Chamberlen, en el milenio estaría la tierra repleta de paz y seguridad, así como de abundancia y prosperidad.

La mayoría de los Hombres de la Quinta Monarquía estaban contra los lores, los mercaderes super-ricos y los monopolistas, y proponía una política económica que se adaptara a las necesidades de una gran isla que vivía del comercio. Como proteccionistas que eran, exigían tasas muy elevadas a los bienes procedentes del extranjero, y especiales gravámenes a la exportación de materias primas, a la vez que abogaban por la libre exportación de productos manufacturados y la importación de materias primas –querían todo a la vez[75]–. El manifiesto de Venner de 1661 hablaba de cosas muy concretas, asegurando que en el milenio se publicaría un edicto sobre la exportación de cuero no elaborado y de la tierra de batán empleada para limpiar el tejido[76]. Este milenio tenía muchos atractivos para los maestros artesanos y los tenderos. Sin embargo, los hombres de la quinta monarquía ganaron adeptos en todas las capas de la sociedad, de manera que los intentos actuales por ofrecer un cuadro de su distribución de las clases sociales, basados en un muestrario de 233 personas identificables, resultan un ejercicio académico que en modo alguno hay que condenar, pero tampoco sobrevalorar.

---

[74] *Ibid.*, p. 143.

[75] Cf. Peter CHAMBERLEN, *The Poor Mans Advocate, or Englands Samaritan* (Londres, 1649), p. 49.

[76] CAPP, *Fifth Monarchists*, p. 149.

Los Hombres de la Quinta Monarquía eran cruzados militantes en asuntos exteriores, exterminadores de los amalecitas. Para acabar con el reinado del anticristo, Inglaterra tenía que socorrer a los que combatían el papa, a los turcos, a los habsburgos y a los franceses. Su aprobación de la guerra contra los protestantes holandeses la justificaron diciendo que su objetivo verdadero era obligarles a unirse con ellos en la batalla contra la prostituta de Babilonia. Los movimientos ideológicos nunca han solido tener muchas dificultades a la hora de racionalizar su apoyo a políticas exteriores pragmáticas.

Aunque resultaría difícil hallarles fuentes directas, se puede aventurar que los Hombres de la Quinta Monarquía acudieron, para el bosquejo de su retrato, del milenio, a los sobrios trazos de los Días del Mesías de que hablara Moisés Maimónides, cuyas obras estaban siendo traducidas y comentadas en esa época por profesores de universidad ingleses y holandeses. La concepción de éste excluía toda distinción milagrosa entre la vida presente en la tierra y la edad mesiánica, exceptuando la liberación de Israel de sus opresores y el triunfo definitivo de la justicia. Por lo demás, no se produciría ningún cambio sustancial en los asuntos humanos. Tales ideas estaban en consonancia con las de los ingleses de la Quinta Monarquía, quienes simplemente tenían que sustituir Israel por Inglaterra, y los días del Mesías por el milenio.

Tras la plétora de proyectistas pansóficos, de *levellers, diggers, ranters* y Hombres de la Quinta Monarquía, casi resulta penoso decir que la utopía de la época de la guerra civil que mayor influjo ejerció en las generaciones sucesivas fue la *Oceana* de Harrington, obra árida si la hubo en la historia del pensamiento utópico.

Harrington y el mito de Venecia

James Harrington es uno más de esa larga serie de utópicos que, a lo largo de toda la historia, han decidido romper con su clase de origen. Vástago de la antigua nobleza, aunque republicano y enemigo de los lores todopoderosos, prefirió seguir la estela del desarrollo histórico en vez de atender al color de su sangre, atrayéndose la maldición realista de J. Lesley, en una carta con un título un tanto estrambótico: «Manotazo en el hocico de un cerdo republicano que desguazó la monarquía» (1657)[77]. En Lincolnshire, donde fue educado, Harrington fue testigo de la nueva prosperidad económica de la burguesía y del correspondiente declinar de las grandes familias. A principios del siglo XVII los propios Harrington habían empezado a decaer a su vez, aunque el ilustre sir Juan de Kelston (muerto en 1612) escribiera poesía e inventara el water. James Harrington viajó al continente europeo, estudiando de cerca los gobiernos de los

[77] Citado por Charles Blitzer, *An Immortal Commonwealth: The Political Thought of James Harrington* (New Haven, Yale University Press, 1960), pp. 3-4.

países que visitaba, quedando indeleblemente impresionado por lo que vio en cuanto a la estabilidad de la república veneciana, la cual se le aparecía inmune a las visicitudes por las que pasaban otros Estados, pueblos e individuos. John Toland, en su biografía de Harrington, describe esta extraordinaria adulación de Venecia, que sabemos que para entonces se hallaba ya muy decaída respecto de su pasado esplendor, en estos términos: «El prefería Venecia a todos los demás lugares de Italia, lo mismo que prefería su gobierno a todos los demás gobiernos del mundo, pues en su opinión era inmutable ante cualquier causa interna o externa...»[78]. Es posible que el gran Consejo veneciano, que él había observado en acción, inspirara las intrincadas proposiciones para votar que Harrington hizo a sus compatriotas ingleses para dirimir sus luchas intestinas.

Un siglo después, cuando el barón de Montesquieu, un joven aristócrata francés destinado a ocupar un lugar más excelso que Harrington en la historia de la teoría política, hiciera una gira parecida, lo que más le impresionó fue precisamente el estado general de corrupción en que se hallaba la despótica Venecia. Es decir, que, en el tiempo transcurrido entre ambas visitas, había volado en pedazos el mito de Venecia. De cualquier modo, Venecia era todavía en el siglo XVII un modelo político admirado, la moderna encarnación de los principios de dos de las políticas más logradas de la antigüedad, las de Esparta y Roma. Según una historia idealizada, Venecia –fundada en las islas del Adriático por los que huían de las invasiones bárbaras– había conseguido, por un golpe de fortuna, conservar en su constitución la sabiduría política de los antiguos y mantenerse así, sin ningún cambio, como se sabe una de las principales virtudes utópicas. La constitución véneta estaba basada en las concepciones aristotélicas de la naturaleza del hombre como animal político: como éste sentía una especial pasión por la igualdad, la cual tenía que ser satisfecha, a la vez que un fuerte apetito por usurpar y monopolizar el poder, era de todo punto necesario equilibrar estas dos tendencias conflictivas si se quería evitar que el Estado se viera constantemente desgarrado por sus propias contradicciones. A los ojos de los teóricos seglares, el *governo misto* de Venecia respondía a esta necesidad. Había diferencias de opinión en cuanto a la proporción ideal de monarquía, aristocracia y democracia en la tarta constitucional, pero era prácticamente universal el acuerdo en cuanto al principio de oro de un régimen mixto. Naturalmente, la idea veneciana de los ingredientes democráticos tiene poco parecido con las concepciones actuales.

Este modelo de un gobierno mixto fue alabado por el cardenal Gaspar Contarini en un extremo del espectro político y cronológico, y por los republicanos ingleses del siglo XVII en el otro. El uno y los otros ensalzaban la serenísima república de Venecia como la creación política óptima. Fundando su opinión en la descripción de Contarini, el traductor

[78] John TOLAND, «The Life of James HARRINGTON», en HARRINGTON, *The Oceana and Other Works*, 3.ª ed. (Londres, 1747), p. XV.

inglés de 1599 concluye diciendo que el gran Consejo «se me aparece como una asamblea de ángeles, no de hombres»[79]. En 1581 el gran Consejo, integrado por todos los patricios –es decir, los nobles cuyos nombres estaban inscritos en el *Libro d'oro* y que habían alcanzado la edad de veinticinco años (más algunos con sólo veinte, escogidos al azar)– tenía un total de miembros de 1.843 (de una población global de 134.890 habitantes). A esto se le consideraba el elemento democrático. La signoría era el elemento monárquico, y el senado el aristocrático. Si las utopías son obsesivas en la minuciosidad de sus ordenamientos, la constitución veneciana es utópica al menos en esto. Lo intrincado del arte de seleccionar senadores, consejeros, más el doge, consistía en saber mezclar elementos de azar con la escrupulosa votación secreta. El objetivo manifiesto era evitar la formación de facciones constituidas, dar todas las probabilidades posibles de gobernar en un sistema rotatorio y favorecer la elección de los más capaces. Aunque se elegía al doge *ad vitam*, sus poderes quedaban definidos con cada nueva elección, siéndoles aumentados o disminuidos según lo exigiesen las circunstancias.

Mientras que para algunos era Venecia un régimen igual al de Esparta y de Roma, otros muchos eran empujados por su entusiasmo hasta afirmar que era superior a las mismas: se criticaba en particular a la república romana por haber cedido demasiado al empuje del «pueblo» a expensas de la aristocracia. A la opinión discordante de Maquiavelo en el sentido de que Venecia era demasiado aristocrática y muy poco heroica, y que su gobierno sólo tenía la tarea de conservar lo heredado, Contarini oponía el funesto relato de las consecuencias de las victorias militares romanas. Tras la derrota de Cartago, el mismo espíritu marcial que había conducido a los romanos al triunfo se había ido marchitando y degenerando en sangrientas luchas fatricidas. Venecia no había conocido tales desastres porque no era aficionada a guerrear.

La idealización de Venecia en Inglaterra, tan evidente en las piezas de Shakespeare, continuó existiendo en el período del commonwealth; y en una época en que las formas políticas estaban en ebullición, algunos, como Harrington, esperaban hacer de este modelo una realidad para el reino de Inglaterra. Tanto Venecia como Inglaterra eran potencias marítimas. Si se hacía abstracción del derecho de sucesión de la casa real, se podía comparar al rey de Inglaterra con el doge. La fatal decadencia de Venecia como consecuencia de los nuevos descubrimientos geográficos y de las invasiones de Italia por las potencias europeas todavía no estaba a la vista. Es una paradoja que cautivara Venecia la imaginación de los teóricos de la república ideal en una época en que su posición empezaba a flaquear ya. El testimonio contemporáneo sobre una gran sociedad es a menudo falible; el destino de Venecia recuerda el de Roma bajo los antoninos y el de Gran Bretaña después de Versalles, cuando ya había

[79] Cardenal Gasparo CONTARINI, *The Commonwealth and Government of Venice*, trad. al inglés de Lewes Lewkenor (Londres, 1599), sig. A2v.

pasado el tiempo de esplendor, aunque todavía deslumbraban al mundo. Que los hombres del Renacimiento vieran como utópico lo que para la mayoría de nosotros no es sino una simple oligarquía, no debería sorprender demasiado a nuestra generación, que ha visto la idealización de brutales tiranías como el triunfo definitivo de la libertad.

Por supuesto que hubo iconoclastas que intentaron echar por tierra el ídolo de la excelencia veneciana, como sir Robert Filmer en sus *Observaciones sobre la política de Aristóteles* (1652), donde las «intrincadas solemnidades» y la elaborada maquinaria gubernamental de Venecia, tan objeto de admiración de muchos observadores, no eran sino una prueba contundente de que los venecianos vivían en un ambiente de perpetuos celos y suspicacias bajo una aristocracia opresora que gravaba al pueblo de manera más rotunda de lo que habían hecho los turcos, y sacaba dinero a los cortesanos a cambio de tolerancia[80]. Pero estas arremetidas sin paliativos hallaron por lo general poca audiencia entre la gente, de manera que la reputación de la república veneciana siguió intacta durante una centuria más.

La *Oceana* de James Harrington (1656), dedicada a Oliver Cromwell, se anunciaba como el sistema que lograría hacer del implantado régimen una república pacífica y duradera. Como amigo de Carlos I, Harrington había intentado en cierta ocasión hacer de mediador entre el rey y el Parlamento. Al fracasar en sus esfuerzos y tras la ejecución del monarca en 1649, Harrington se retiró discretamente de la escena política temporalmente. Su confesión posterior, durante su interrogatorio en la Torre de Londres tras la Restauración, nos informa de que *Oceana* fue una utopía «de encargo», al parecer una de las primeras que se mandaron hacer para responder a unas demandas específicas. «Unos señores sobrios se me acercaron y me dijeron que, si había en Inglaterra alguien que pudiera mostrar lo que era una república, ese alguien era yo mismo. Con esta persuasión me puse a escribir...»[81].

Oceana combina los dos aspectos de las utopías occidentales: mostrar la manera como se consigue una sociedad perfecta, y probar –con razonamientos históricos, psicológicos, escriturísticos y económicos– por qué esta nueva sociedad es la mejor. La argumentación adopta la forma de un debate sobre el gobierno en trance de ser instituido bajo un gran legislador, el lord Archon, en el transcurso del cual varios personajes, que han hecho estudios especiales sobre antiguas o modernas constituciones, presentan sus propuestas individuales y proclaman sus virtudes.

Harrington fue uno de los padres de un sistema constitucional con restricciones y equilibrios, minuciosamente sopesados, con todos los planetas del sistema, grandes y pequeños, ejerciendo su fuerza interna para asegurar la estabilidad. Todo su plan gira en torno a la redistribución del

---

[80] Robert FILMER, *Observations upon Aristotles Politiques, Touching Forms of Government* (Londres, 1652), p. 34.

[81] TOLAND, «Life of Harrington», p. xxxiv.

sufragio y de las unidades de gobierno sobre una base racional. Depende igualmente de una legislatura con dos cámaras: la cámara de los caballeros, o senado, con la misión de proponer y debatir, y la cámara de los diputados, con la misión de resolver. *Oceana* se anuncia como una utopía de la moderación y del gobierno mixto, en el que se da el equilibrio entre los elementos monárquicos, aristocráticos y populares, todo ello basado en las realidades de la posesión de tierras y adobado por prudentes ejemplos sacados de todos los gobiernos duraderos de la antigüedad y de los tiempos modernos. Al lector de nuestros días le puede dar la impresión de ser una utopía sobre la fabricación de bolas para votar. La votación secreta con bolas redondas de diverso color y marcas se encuentra en el núcleo mismo del proceso decisorio. La descripción de cómo se organiza una votación en Oceana nos da una idea del tono general de la obra:

Así, todo el territorio de *Oceana*, integrado por unas diez mil parroquias, acabó dividiéndose en un millar de asambleas y cincuenta tribus. En cada tribu, y en el lugar indicado para la cita anual, se empezaron entonces, o poco después, las edificaciones que ahora se llaman *pabellones;* cada una de ellas aparecía con un lado poblado de bellas columnas, como las del porche de algún templo antiguo, mirando hacia un campo, y en cuyo interior había cabida para unos cuatro mil hombres; delante de cada pabellón se alzan tres pilares que sostienen las urnas para las votaciones: el de la derecha es igual en altura a la frente de un jinete y se llama *la urna del caballo;* el de la izquierda, con puentes a cada lado que lo igualan a la altura de la frente de un infante, se llama *la urna del pie;* y luego está *la urna del medio*, con un puente hacia la urna del pie, y sin ninguno por el lado de la del caballo, que queda a su izquierda. Y aquí acababa toda la obra de los inspectores...»

El presupuesto que se estimaba necesario para instalar el complicado sistema ascendía a la friolera de 339.000 libras esterlinas[82].

El impacto inmediato de una utopía puede apreciarse en cierto modo por la distopía que produce. En marzo de 1657, el año después de haberse publicado *Oceana*, el seminario *Mercurius Politicus* publicó una serie de «cartas desde Utopía» de tono satírico. La quinta es una parodia del proyecto de Harrington, que le toca en parte más sensible del mismo: «Los ingenios agrónomos del orden quincuagésimo quinto de la república de Oceana estiman humildemente que ningún gobierno tiene peso alguno que no esté pesado en la balanza, y que, si se va a Venecia a aprender a tirar los dados en una caja de votar, al instante se consigue suficiente dinero para comprar una isla todavía mejor que Utopía, donde se podrá construir al gusto propio. Pues ha de saber, estimado lector, que no hay cargo más importante, una vez echados los dados, que el establecimiento por el erudito autor y fundador de nuestra famosísima Oceana...»[83].

[82] HARRINGTON, *Oceana*, p. 91.

[83] Citado por BLITZER, *Immortal Commonwealth*, p. 37.

El principio de Harrington de la necesaria correspondencia entre la forma de gobierno y la distribución de las tierras le condujo a la persuasión de que la propiedad debía repartirse de tal manera entre la mayoría que ningún hombre, o grupo de hombres, pudiera adquirir más que el resto de todos sus compatriotas juntos. «Si todo el pueblo es propietario, o posee las tierras repartidas entre el mismo de manera que ningún individuo, o grupo de individuos de los que integran el número de los *pocos* o la *aristocracia*, lo desequilibre con sus excesivas riquezas, entonces el Imperio (sin la interposición de la fuerza) es una república justa»[84]. Al modo aristotélico, Harrington reconocía varias formas de gobierno estable –el poder depositado en uno solo, en unos pocos o en la mayoría–, pero, fuera cual fuese la forma adoptada, era imprescindible para la estabilidad que el dirigente o los dirigentes controlaran más de la mitad de la propiedad del reino. Mediante un proceso histórico de redistribución de la tierra, la mayoría estaba consiguiendo efectivamente por esa época el mencionado control en toda Inglaterra.

El equilibrio de la propiedad estaba sujeto a cambio a resultas de causas imprevisibles; no obstante, la ley de Oceana estaba ahí para contrarrestar dicha tendencia al desequilibrio –situación en la que el verdadero poder dejaba de estar en manos de los que tenían más de la mitad de la propiedad– y evitar los consiguientes riesgos de una contienda civil. Los mecanismos por los que abogaba Harrington habían previsto prácticamente todo. Sin embargo, algunos teóricos políticos ingleses actuales han mostrado que el sistema que propuso para mantener el equilibrio carece incluso de consistencia mecánica. El saber si se incluye a las clases altas entre los pocos aristócratas de Harrington, o más bien a representantes del pueblo llano, es una cuestión muy debatida por sus intérpretes académicos. En cualquier caso, no cabe duda de que ofreció a Inglaterra una fórmula ilusoria que sería adoptada en el futuro; a saber, la de un gobierno mixto en el que la nobleza, aunque muy versada en las artes militares y heredera de antiguas virtudes, tendría un peso poco importante en la propiedad del conjunto de tierras del reino. La mayoría (el pueblo) se hizo con más de la mitad de la propiedad y, consecuentemente, con el poder político; de aquí que, de acuerdo con los postulados de Harrington, no sintiera miedo alguno de la presencia de la grande o pequeña aristocracia en los puestos más altos de su gobierno.

Harrington dijo a sus inquisidores en 1661 que Oceana había sido concebida contra el usurpador Cromwell, observación que se aviene mal con la dedicatoria de la misma al protector (aunque el permiso para publicarla sólo lo consiguiera tras la intercesión de la hija de Cromwell y sus protestas de que sólo se trataba de un «romance político»)[85]. Es cierto que la descripción de la abdicación de lord Archon no debió gustar demasiado a Cromwell, con su tácita sugerencia de que éste hiciera lo propio:

---

[84] HARRINGTON, *Oceana*, p. 40.

[85] TOLAND, «Life of Harrington», pp. XIX-XX.

Milord Archon... no vio más necesidad o razón para tomar juramento al senado y al pueblo de que observarían las instituciones que les había dado, que para hacer jurar a un hombre con perfecta salud y felicidad que no se quitaría la vida. Sin embargo, lo mismo que el cristianismo, que prohíbe practicar la violencia, es tan abnegado como las demás religiones, resolvió matar en el acto todos los deseos poco razonables; y para que no quedara resto alguno de ambición, penetró en el senado en medio de un aplauso unánime, y, tras hablar de su gobierno como hiciera Licurgo cuando convocaba al pueblo, abdicó de la magistratura de Archon. El senado, como si hubiera sido embargado por un gran asombro, permaneció en silencio, como suele ocurrir a los que no se esperan en absoluto una cosa de este tipo; cuando Archon empezó a retirarse, y se hallaba ya a la altura de la puerta, varios caballeros abandonaron precipitadamente sus sitios, alargando sus manos con violencia hacia él, el cual seguía avanzando hacia el exterior del senado entre gemidos y lágrimas de la concurrencia, impresionada cual niño que ha perdido a su padre; y, para librarse de cualquier importunidad ulterior, se retiró a una casa que poseía en el campo, bastante alejada del tumulto, de manera que nadie pudiera saber qué había sido de él[86].

En esta escena, sin duda destinada a crear una fuerte impresión, se puede aventurar que Harrington se siente identificado con lord Archon (al igual que Moro se imaginara ser el rey Utopo), el cual, tras haber instituido un gobierno perfecto, decide abandonar el poder y los honores para retirarse en la oscuridad, mientras sus desolados compatriotas intentaban en vano hacerle desistir de su propósito.

El aburrimiento que produce un libro no es un factor que determine decisivamente la extensión del influjo que pueda tener; de lo contrario, es imposible que la *Oceana* de Harrington hubiera conocido tanto éxito. Como sugiriera R. H. Tawney en su delicioso ensayo «La interpretación de Harrington de su época», «Es improbable... que el lector le reproche su falta de sobriedad»[87]. El favor de que gozó *Oceana* entre los ingleses y americanos del siglo XVIII es realmente desconcertante. Incluso el escéptico Hume, tras burlarse de todo el género utópico en su ensayo «Idea of a perfect Commonwealth», tiene unas palabras de consideración hacia la invención de Harrington. «*Oceana* es el único modelo de valor sobre una sociedad ideal que se haya ofrecido al público hasta la fecha»[88]. Los debates tenidos en las primeras asambleas de los revolucionarios americanos y franceses dan testimonio de la estima en que tuvieron los forjadores de constituciones por esta obra increíblemente aburrida, precisamente en una época en que los revolucionarios en busca de modelos solían mirar hacia atrás, igual que el propio Harrington había hecho recogiendo cuanto creía que eran elementos de las constituciones de Grecia y Roma, de Israel y Venecia, antes de modelar su estructura ideal. Como tantos utó-

[86] HARRINGTON, *Oceana*, p. 212.

[87] R. H. TAWNEY, «Harrington's Interpretation of His Age». Raleigh Lecture on History, 1941, *Proceedings of the British Academy*, 27 (1941), 209.

[88] David HUME, «Idea of a Perfect Commonwealth», en *Essays and Treatises on several Subjects in Two Volumes* (Londres, 1768), I, 565.

picos empeñados en la inmediata realización de un sueño, Harrington no fue un artista preocupado por la forma literaria de su libro. Tenía una idea dentro de la cabeza, y se le presentaba la oportunidad de o bien expresarla en un libro interminable como *Oceana*, o reducirla a cuatro páginas y dos líneas, como hiciera el 6 de febrero de 1659 en un panfleto que llevaba un título bastante largo: *Los modos y los medios con los que se puede establecer una república equitativa y duradera, y fundarla perfectamente con el libre consentimiento y la confirmación efectiva de todo el pueblo de Inglaterra* (Londres, 1660).

El proyecto de Harrington falló en Inglaterra porque se escogió el principio monárquico como la mejor garantía de seguridad una vez pasadas las tormentas de la guerra civil; sin embargo, sus ideas republicanas las seguirían teniendo un pequeño grupo de simpatizantes en Inglaterra durante siglos. Como utópico, no se puede decir que fuera uno de los que más garra e imaginación han tenido. Nunca dejó de tener los pies bien puestos en la tierra, ni perdió de vista por un momento las inmediatas realidades sociales y económicas de la vida inglesa. La suya fue la utopía de la pequeña aristocracia, al igual que los obispos y los humanistas italianos habían escrito en su tiempo utopías urbanas aristocráticas. Algunos comentadores han alabado el desapego científico de Harrington a la hora de exponer los principios de *Oceana* aun cuando se hallaba escribiendo en plena guerra civil. Se puede decir que fue original en su visión general sobre la estructura en desarrollo de la sociedad inglesa desde finales de la Edad Media: su Estado ideal representaba la consolidación constitucional de estos cambios, y, a este respecto, aparece como una de las primeras utopías modernas con una sólida base histórica. Pero, si hacemos abstracción de estos méritos, nos resulta mucho menos interesante que lo que aprendemos leyendo a un retórico *leveller*, a un *digger* teólogo, a un *ranter* bullicioso, e incluso que a un hombre de la quinta monarquía.

14

EL REY SOL Y SUS ENEMIGOS

La *Historia de los sevarambianos*, de Denis Vairasse, un exilado hugonote, es una obra prácticamente olvidada en nuestros días. El volumen primero apareció por primera vez en inglés, en una edición londinense de 1675, y sólo después, entre 1677 y 1679, se publicó el texto íntegro en francés con la aprobación del censor real. (Después se sucederían otras ediciones en francés, con sus correspondientes traducciones al alemán y al italiano.) El *Journal de Sçavans* de 1676 la anunció como simple literatura de viaje sobre un país recién descubierto en los mares del Sur, si bien el comentador abrigaba ciertas dudas en cuanto a su verdadero emplazamiento geográfico. Sólo una parte del libro es utopía propiamente dicha con la descripción de las leyes, las costumbres y la religión de los habitantes de Sevarambia; alrededor de este núcleo central se narran de manera interrumpida historietas sobre aventuras y «crímenes pasionales», con sus correspondientes castigos, todo lo cual nos presenta una utopía «en movimiento», como habría dicho Platón. Los eruditos de la época –Leibniz y Pierre Bayle entre ellos– eran lo suficientemente curiosos para inquirir en la república de las letras sobre la persona del autor. Rousseau tributó a *Los sevarambianos* los mismos elogios que a la *Utopía* de Moro; en efecto, la obra de Vairasse solía aparecer mencionada en el mismo plano que *La nueva Atlántida* de Bacon y *La ciudad del sol* de Campanella, aunque en realidad no consiguiera la misma fama que estas obras. Hay que reconocer que su estilo es por regla general poco inspirado, y sólo la práctica del «comunismo» entre los súbditos del monarca absoluto Sevarias explica la publicación moderna del libro en la Rusia soviética[1]: una manera de rendir homenaje a Vairasse, cuyo nombre, sin embargo, no figura entre los de Campanella y Saint-Simon en el obelisco de granito en la Plaza Roja de Moscú, donde aparecen grabados todos los ilustres precedentes del pensamiento revolucionario.

[1] *Istoria sevarambov* (Moscú, 1956).

El factor hugonote

La revocación del Edicto de Nantes en 1685 fue el punto de inflexión de un largo período de incesante humillación para una vigésima parte de la población francesa, que era protestante. Luis XIV tenía la ambición de ser el rey católico de un pueblo unido, y quizá también de todo el mundo; aunque conviene señalar que su política no estuvo exclusivamente impulsada por caprichos de rey –obedecía también a las exigencias que le planteaba la mayoría de la población, cuyo resentimiento contra una minoría refractaria era tremendo–. Las peticiones en este sentido le llegaban al rey de todas partes: del consejo del clero y de los intendentes reales, de los celosos obispos apoyados por los simples campesinos y los avariciosos tenderos, todos unidos contra los herejes y los privilegios de que gozaban.

Algunos protestantes franceses sufrieron con resignación las largas visitas de las tropas reales, que les dejaban sin víveres; otros emigraron clandestinamente; un buen número de ellos se convirtió de boquilla, con lo que percibían una gratificación de seis francos, sólo para «desconvertirse» cuando llegara el tiempo propicio. Los campesinos de Cévennes permanecieron inquebrantables en su fe, siendo fácil pasto de los predicadores milenaristas y manteniendo a raya posteriormente a una buena parte del ejército francés en el siglo XVIII. Los hugonotes de las provincias orientales de Francia, próximas a los países protestantes, atravesaron clandestinamente la frontera, burlando la vigilancia de los guardias reales, que transportaban a los que sorprendían a las galeras o a hospitales que no se distinguían de un manicomio o una prisión. Los refugiados de la costa atlántica y del Canal de la Mancha, socorridos por las embarcaciones holandesas, se establecían en Holanda e Inglaterra, donde tenían que soportar las vicisitudes propias de los emigrados políticos y religiosos. Los más afortunados lograban integrarse en la vida comercial de Amsterdam y Londres, conservando su identidad de hugonotes. Unos cuantos estudiosos se hicieron un sitio en la naciente institución científica de Inglaterra, donde fueron saludados y protegidos por Isaac Newton. Y luego estaban los intelectuales sin ninguna ocupación especial y sin un talento extraordinario, que salieron adelante lo mejor que pudieron dando clases de lengua o incluso de baile, haciendo de tutores de los hijos de la nobleza inglesa, sirviendo de escribanos o secretarios, o simplemente vegetando a la sombra de los poderosos. Aunque los hugonotes se apoyaron mutuamente en el exilio, muchos no lograron salir de los barrios más pobres de las ciudades o de su marginación social y profesional, viajando entre Inglaterra y Holanda según soplaban los vientos políticos. Los que fracasaron por completo en los países donde habían buscado un puerto de salvación no tuvieron más remedio que regresar a Francia, para perderse generalmente en medio del laberinto de París.

Un sector de los exilados hugonotes formó en Holanda una comunidad muy organizada y dominada por ese tremendo y austero pastor que fuera Pierre Jurieu. Pero, mientras que estos emigrados, cual nuevo Israel

en la diáspora, predicaban desde su distancia que era un deber cristiano de los hugonotes abandonar a los idólatras y huir del maldito país del anticristo, había otros hugonotes que optaron por el acomodo, alentados durante una cierta época por la política galicana y antivaticana de Luis XIV. Estos esperaban la reunión de todas las iglesias bajo un rey que, tras haber roto toda relación con Roma, instituyera una religión de Estado lo suficientemente flexible para que cupieran en ella los protestantes. A esta nueva iglesia sí estaban dispuestos a hacer concesiones doctrinales, y en su adulación del gran monarca que iba a emprender la separación respecto del papado llegaban incluso a superar a los cortesanos de Versalles más leguleyos. Luis XIV era denominado así el verdadero representante de Dios en la tierra, y sus victorias militares y triunfos diplomáticos llevaban por igual el sello de Su divina providencia. Estos hugonotes acomodaticios eran respaldados por otros correligionarios que eran más bien indiferentes a las cuestiones de religión, o que la concebían en términos hobbesianos como agente de primer orden para mantener el orden público en el Estado. Para ellos era como mucho más fácil aceptar a un Rey Sol que una doctrina papal, o que convertirse al catolicismo romano, que sus predicadores y devotos ancestros habían estigmatizado como la obra de Satanás y que les resultaba psíquicamente repugnante, aunque a veces les importaba poco su propia forma de religión revelada a nivel personal. A la vez que ensalzaban la libertad de la conciencia religiosa, la mayoría de los hombres de esta persuasión estaban dispuestos en el fondo a acoplarse con una práctica externa uniforme a fin de ofrecer a su rey el espectáculo de la armoniosa unión de todos sus súbditos. Los dilemas espirituales de los hugonotes filósofos no eran precisamente del tipo de los que aquietan las conciencias; lo cierto es que se las vieron y desearon para forjarse una personalidad propia una vez que perdieron los contactos con sus padres. Por el contrario, los hugonotes ortodoxos que habían huido a Holanda y fundaron iglesias propias se hallaban en una posición más sólida.

La fantasía de un hugonote exilado

Denis Vairasse d'Allais, que se supone nació en 1630 y murió en 1700, había sido educado en el derecho francés, pero no pudo hallar un puesto decente en los tribunales de los países donde buscó refugio. Pasó muchos años viajando entre París, Amsterdam y Londres, apañándoselas para subsistir a la sombra de algunos nobles ingleses, como el duque de Buckingham antes y después de caer en desgracia, ayudándose también de sus clases de lengua, geografía e historia, así como con sus publicaciones sobre gramática francesa, y quizá también con sus servicios menores ocasionales como espía. Su utopía refleja el sueño de un típico hugonote acomodaticio que admira la obra de Luis XIV y que le habría servido fielmente si éste hubiera tolerado a los de su religión y si hubiera sido realmente un rey sol y no el instrumento de los jesuitas.

Los hugonotes se familiarizaron muy pronto con la utopía. La inquietud protestante en la católica Francia había encontrado una válvula de escape ya en 1616, con la publicación de una utopía en Saumur, una obrita insignificante titulada *L'Histoire du Royaume d'Antangil*, de la que exalaba un cierto aroma protestante –aunque desconocemos completamente el nombre de su autor–. Los hugonotes eran numerosos entre los marineros y los oficiales de marina franceses, y en los relatos de los primeros exploradores franceses aparece de cuando en cuando la idea de un refugio para sus correligionarios. El marqués de DuQuesne, hijo de un almirante francés protestante que quedaba explícitamente fuera de la revocación del Edicto de Nantes, ideó unos planes para formar una colonia utópica en la Isla de Borbón. Los descalabros sufridos por los hugonotes a todos los niveles de la sociedad fueron la causa de que se lanzaran por los cuatro puntos del mapa, toda vez que la idea de establecer una sociedad fueron la causa de que se lanzaran por los cuatro puntos del mapa, toda vez que la idea de establecer una sociedad más perfecta era un tema recurrente en la literatura de viaje y novelística cada vez que los exploradores o los viajeros de fantasía topaban con algún clima salobre, con comida y agua en abundancia, y con salvajes buenos, cuyo mito cultivaban diligentemente para disipar los temores de sus correligionarios, preocupados por el riesgo de la antropofagia. El abate Prévost, en su popular novela *Le philosophe anglais ou Histoire de Monsieur Cleveland* (1731), introdujo las sociedades ideales hugonotes en el relato de aventuras de su héroe de curiosa ascendencia, ya que éste era hijo de una antigua querida de Carlos I y de un Cromwell juvenil y libertino. En la isla de santa Elena, donde había ido a parar el náufrago Cleveland, halló una colonia de hugonotes que vivían en una utopía comunal y teocrática, aunque con el inconveniente de poseer pocos varones entre sus habitantes. Se fundaron bastantes asentamientos hugonotes en América, y sus experiencias, como las de las colonias de los disidentes de Nueva Inglaterra y la aventura con los cuáqueros de William Penn, tenía un cierto sabor a utopía. La constitución para las Carolinas de John Locke es igualmente una suerte de utopía; y entre sus notas manuscritas se encuentran unas páginas con un detallado reglamento marital para un asentamiento que se llamaba «Nueva Atlántida». (Durante uno de sus viajes a Inglaterra Vairasse se había entrevistado con Locke, y es posible que fuera influido por su constitución para Carolina a la hora de elaborar el marco del Estado sevarambiano.) En Nueva Inglaterra Cotton Mather celebraría pronto la sociedad ideal puritana en un sermón dirigido a la Asamblea General de la Provincia de Massachusetts, titulado *Theopolis americana* (1710). Sin embargo, la mayoría de los planes de los hugonotes se quedarían en el tintero, sin que tuviera lugar la anhelada reunión de los exilados en un sitio propicio, por lo que sus ilusiones y sueños no pasaron de meras fantasías al estilo de Moro, de las que Sevarambia sería una de las más famosas en su día.

La *Historia de los sevarambianos* refleja la búsqueda de utopías de un hugonote errante del siglo XVII, un intelectual desarraigado que ya no

se sentía ligado a las doctrinas de sus antepasados calvinistas, y que fue juguete de las olas agitadas de la época en que le tocó vivir. La novela, un intento por dar sentido a su existencia construyendo una sociedad imaginaria en el continente inexplorado de Australia, venía a colmar una urgente necesidad personal y colectiva, y, como la mayor parte de la literatura ecléctica de los emigrados, daba forma a nuevas combinaciones, provocadoras y ajenas a las ideas de la generalidad de los franceses de su época, bien instalados dentro de sus horizontes seguros. Pero ¿quién puede ser mejor utópico que un expatriado que suspira en pos de la tierra prometida, donde poder hallar por fin una buena dosis de paz y tranquilidad?

Un cuento barroco

En la historia de los sevarambianos se entrecruzan cuatro relatos distintos: los primeros años de la vida del capitán Siden, un europeo que topó con ellos allá en tierras australes, dejando tras de sí el manuscrito en el que se basa el libro; la historia de Sévaris el Parseo, que encabezó una expedición a estos territorios en el siglo XV y fue el conquistador y primordial legislador de la población autóctona; una narración de las tradiciones de los nativos, sufridas víctimas de sacerdotes corrompidos antes de su redención por Sévaris; y, por fin, la utopía propiamente dicha, la sociedad observada por los náufragos europeos, que, a las órdenes del capitán Siden, entablaron contacto con los sevarambianos en el siglo XVII. Comparada con las utopías de Moro, Campanella y Bacon, que formaban unos libritos compactos, la obra de Denis Vairasse resulta deshilachada, discursiva, repleta de digresiones que resultan relatos independientes. Prefigura esas extensas novelas utópicas que habían de convertirse en un género literario de importancia en el siglo XVIII, esas utopías racionalistas y descritianizadas que fueron aumentando en volumen y número hasta que la Revolución francesa vino a interrumpirlas temporalmente. Un solo ejemplar, la *Historia de los sevarambianos*, debería bastar para calmar el apetito del más voraz de los consumidores de este tipo de literatura que, en vísperas de la Revolución, constituía un conjunto de treinta y seis volúmenes en la edición de C. G. T. Garnier que llevaba por título *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques* (Amsterdam, 1787-1789).

Los comentarios de los europeos sobre el Perú anterior a la conquista hablaban de una sociedad inca en la que se compartían las riquezas bajo un benigno dios sol. ¿Por qué no iba a existir también una civilización altamente desarrollada en el inmenso continente austral, que acababa de ser descubierto? Vairasse mezclaba eventos reales con otros ficticios al modo helenístico y de Tomás Moro con el fin de dar una impresión de realidad mayor. Había estudiado cómo se podía dar un naufragio a lo largo de las costas australianas en compañía de Pieter van Dam, abogado de

la Compañía holandesa de Las Indias orientales, y la narración del hundimiento del «Dragon d'Or» del capitán Siden está en perfecta armonía con los documentos que se hallan actualmente en los Archivos reales de La Haya. Tras su desembarco en un punto determinado de la costa australiana, los sobrevivientes del naufragio, unos cuatrocientos, organizaron una a modo de sociedad provisional, y avanzaron bajo el mando militar del capitán Siden a la exploración de la gran isla, entrando por fin en contacto con los desconcertantes sevarambianos. De un relato de aventuras sobre un grupo de pasajeros náufragos, que luchan por sobrevivir al desastre, Vairasse pasa ahora a una confrontación entre los europeos y otra sociedad civilizada, desconocida hasta ese momento, la misma circunstancia con que se habían encontrado los navegantes que abordaran en las islas de Moro y Bacon.

En su marcha hacia la capital de Sevarambia, los europeos descubren ciudades y edificaciones con un carácter uniforme (lo que se describe como una virtud), grandes túneles, canales y funiculares, sobre cuyo aspecto técnico Vairasse muestra gran admiración, aun cuando se conozca la enorme impresión que ya le hiciera el *Canal du Midi*. Utopía «monstruo» en la tradición de la *Sforzinda* de Filarete (que casi aseguramos fue desconocida para Vairasse), la *Historia de los sevarambianos* se caracteriza por su hincapié en las grandiosas obras públicas y en la simetría de todas las cosas. La capital, Sevarinda, cuyos edificios habían sido construidos con la piedra de una misma cantera, asombró a los recién llegados por su regularidad y belleza, dos excelencias intercambiables en ese mundo estético. El primer rey había sido a la vez conquistador y fundador, de modo que había trazado a su guisa el plano de la ciudad según una estructura social ideal. La parte habitada de Sevarinda estaba rodeada de una muralla espesa, más allá de la cual se encontraban campos, jardines y un gran estanque acuático. En medio de la ciudad sobresalía el palacio de Sevarias, y en su centro preciso se hallaba el templo del sol, configuración muy parecida a la de Campanella y los demás arquitectos utópicos de las ciudades radiales del Renacimiento. Los habitantes estaban alojados en compuestos conocidos por el nombre de *osmasias*, agrupados alrededor del núcleo gubernamental central.

Como en todos los cultos solares y en la mayoría de las utopías de las épocas de gobierno dinástico europeo, los dichosos sevarambianos debían todo a un único fundador varón, incomparable legislador que los había sacado de la barbarie literalmente hablando, y cuyas leyes, que emanaban de un punto focal como los rayos del sol, mantenían en pie la vida de la sociedad. La Sévaris original del siglo XV, antes de que se le añadiera una «a» a su nombre como señal de su nuevo régimen, remontaba su origen hasta los persas, quienes habían heredado la religión del sol desde la más remota antigüedad. (Vairasse conocía al explorador Chardin, cuyas noticias sobre Persia constituyeron el relato más famoso de su tiempo sobre dicho reino y la religión de Zoroastro.) Sévaris había nacido en la zona costera del golfo pérsico, primogénito de un ilustre personaje que

fuera el sumo sacerdote del sol. En vida de su padre, la familia, perseguida por los tártaros maometanos, perdió toda la fortuna, por lo que Sévaris tuvo que lanzarse a la aventura hasta que fue a parar a las costas australes en 1427 (según el calendario cristiano), cuando tenía treinta y tres años de edad, la misma que tuviera Jesús al ser crucificado. La persecución de los parseos por los tártaros mahometanos debe interpretarse como una analogía de los sufrimientos de los hugonotes a manos de los católicos franceses.

La utopía en cuestión es claramente autobiográfica, con las idealizadas imágenes que presenta Denis Vairasse de las personas del capitán Siden y el rey Sevarias (meros anagramas de los nombres del autor) –el primero, gran viajero por tierras sin descubrir; el segundo, valiente héroe en la batalla y fundador de una sociedad perfecta–. Vairasse puso en juego sus habilidades lingüísticas cuando, fiel al modelo de Moro, ideó un nuevo vocabulario para sus súbditos sevarambianos. Se vengaba así de los años pasados estudiando y practicando el odiado oficio de jurista: aunque su capitán Siden había sido también estudiante de derecho en sus años jovenes, no había ni un solo abogado en toda Sevarambia.

Las pruebas por las que tuvo que pasar Sévaris antes de tocar tierras australes están en la más trivial línea picaresca. Tras apresamientos, liberaciones y viajes a muchos países asiáticos, su curiosidad había sido excitada por los navegantes que hablaban de un pueblo adorador del sol, que vivía en los mares del Sur, por lo que decidió preparar una expedición para hacerle una visita. Sus primeras proezas se asemejan a un relato concentrado de la conquista de las civilizaciones mejicana y peruana en el siglo XVI; pero, en vez de decimar a los indígenas como hicieran los españoles, Sévaris les dotó de las instituciones necesarias para crear una sociedad perfecta. Con el culto al sol, con lo que conseguiría ganar su confianza –sin descontar la presencia de su poderosa artillería–, no tendría ninguna dificultad para moldear a los salvajes, que se hallaban en estado de naturaleza, según los principios de la recta razón.

Sévaris, el «político», escogió la ocasión de un gran festival para sugerir a un notable de las tribus indígenas que propusiera la elección de un único jefe que gobernaría sobre toda la nación. Después de la plegaria hecha por Sévaris implorando asistencia, paz y justicia, una extraña voz de mujer, o de adolescente, se dejó oir desde el santuario del templo, anunciando que el sol había decidido reservarse para él solo la monarquía y que sólo permitiría a un lugarteniente suyo para que gobernara a todos. Como Luis XIV, Sévaris derivaba así su autoridad del «derecho divino». La voz introducida durante la construcción del templo había sido un artificio como los que describiría Fontenelle en sus análisis de los trucos de los sacerdotes paganos en su *Histoire des Oracles* (1686); de todos modos, no pasó de ser una manera limitada y benigna de engaño ya que la mayoría de los sevarambianos educados que encontrara el capitán Siden dos siglos después eran plenamente conscientes de que se había tratado de un mecanismo especial para dar mayor autoridad al gobierno, sin por ello ignorar lo astuto que había sido Sévaris-Sevarias.

Tras haber considerado brevemente una imitación del sistema europeo, con lo que se hubiera dividido a la población en siete clases, que irían desde los simples labradores hasta los señores, Sevarias concibió un modelo de gobierno mucho mejor y más justo. Convencido de que todas las guerras y las disensiones tenían su raíz en el orgullo, la avaricia y la pereza, decidió que una nobleza hereditaria sólo traería consigo el deseo de ser superior a los demás. Los señores se creían nacidos para mandar, olvidando que «la nature nos a fait tous égaux»[2], palabras asombrosas para la fecha en que fueron pronunciadas (la década de 1670). Por eso se explica la determinación final de Sevarias de que no debería haber más que una sola distinción entre los ciudadanos, la que separaba a los magistrados de la gente normal. Sólo las desigualdades de edad traerían consigo desigualdades en cuanto a las dignidades. La edad como base de excelencia y de jerarquía, considerada en cierta medida como indispensable, es común a las utopías igualitarias de antes de la Revolución francesa.

Vairasse, que escribe en el período de la Restauración inglesa, no deja traslucir ninguna simpatía por las rebeliones, las insurrecciones y las revueltas contra la autoridad. Se da por supuesta la total subordinación al árbitro soberano de todas las cosas, ya que esta sumisión de la voluntad se hace al mismo sol, y nadie se siente abrumado por nadie. Hay un evidente sentido de libertad en esta obediencia voluntaria mediante la costumbre de lo que los sevarambianos han venido a considerar como orden de razón y justicia; la voluntad racional del dios-sol aparece así interiorizada. «Se habitúan desde niños a la estricta observancia de las leyes», se les dice a los forasteros, «lo que, con la costumbre, acaba resultándoles natural: y su sumisión a las mismas es todavía más libre y voluntaria, viendo que cuando más piensan en ellas, más justas y equitativas las encuentran»[3].

El código de las leyes de Sevarias es de tipo comunista, ampliando a todas las capas la comunidad de bienes de los guardianes de Platón mediante la abolición completa de la propiedad privada y la asignación de todos los títulos al Estado. Por otra parte, como la excesiva holganza y vida placentera constituyen peligros para este tipo de sociedad, una benévola variación de la ética protestante viene a solucionar el problema estatuyendo que todo el mundo ha de estar activo en la ejecución de alguna tarea moderada y útil, dividiéndose cada día en tres partes, una para el trabajo, otra para el descanso y otra para el placer. La organización del trabajo se resuelve fácilmente ya que los sevarambianos, contrariamente a los utopianos de Moro, gustan de trabajar, y no se necesita ejercer ningún tipo de presión sobre nadie. «Un moderado ejercicio diario de sólo

[2] Denis VAIRASSE, *Histoire des Sevarambes* (Amsterdam, 1702), I, 277. Se publicó también una edición en Amsterdam en la década de los setenta del s. XVII.

[3] *Histoire des Sevarambes*, ed. Etienne Royer (Amsterdam, 1716), p. 321.

ocho horas» colma todas las necesidades y procura el confort, el placer y la diversión a cualquier hombre, «a su familia y a todos sus hijos, aun cuando no tenga muchos»[4]. Como nadie consume más que lo necesario, no se produce acumulación ni existe la herencia. Los sevarambianos no tienen nada que dejar a sus hijos que no sea «el buen ejemplo a imitar»[5]. La definición de las necesidades tiene el sello típico de Moro: «las necesidades y demás cosas útiles de la vida, así como... todas aquellas cosas que contribuyan a los placeres legítimos»[6]. Como en Moro, hay esclavos para las tareas más bajas de la vida doméstica.

Después de la *Utopía* de Moro, la equitativa distribución de bienes de Vairasse no parece demasiado revolucionaria. Sin embargo, se da más especialización del trabajo en Sevarambia que en Utopía. Vairasse pone en funcionamiento almacenes para cada producto, de los que los oficiales de cada unidad administrativa toman sólo lo necesario para su grupo. Las *osmasías* en cada industria concreta, así como una buena red de comunicaciones que facilite la distribución y un aparato estadístico que controle la adecuación entre la oferta y la demanda, aseguran el buen funcionamiento del sistema. Las necesidades son estáticas, y se definen como la cantidad razonable de bienes de consumo sin lo suplerfluo del lujo, fórmula ésta que aparece y reaparece a lo largo de los siglos en las proyecciones utópicas de una sociedad comunal, y que todavía tiene una cierta credibilidad si no nos metemos a analizarla demasiado en profundidad. Hay igualmente una cuota suntuaria. Una vez establecida la norma, la regulación de la producción resulta una simple operación matemática, con lo que la sociedad asegura su constante estabilidad. Los graneros y almacenes, surtidos con excedentes de otras cosechas previendo casos de emergencia, aseguran igualmente un consumo normal de no ser buena la cosecha o si sobreviene una sequía. La existencia tiene alguna variedad gracias a la sucesión de las tres actividades humanas básicas –trabajo, sueño y libre esparcimiento– en el transcurso del día, y gracias a las vacaciones de seis meses. Fuera de esto, la meta absoluta del Estado es conseguir la igualdad sin padecer ninguna necesidad. Los modelados no escaseaban para Vairasse –la descripción de Garcilaso del antiguo Imperio inca, los planes de Colbert para una sociedad de clases productiva en la que todos los hombres estén ocupados trabajando o peleando, los Estados comunistas antiguos de los pitagóricos y los espartanos, los sistemas de Platón y Moro...

El comunismo económico y el prestigio de los magistrados recuerdan por momentos el Estado ideal platónico, aunque el propósito y talante general de nuestra utopía son totalmente distintos. Empezamos ya a oír el grito de los pobres y de los atormentados en cuerpo y alma por el trabajo excesivo; el sentimiento cristiano empieza asimismo a penetrar en la

[4] *Ibid.*, p. 319.
[5] *Ibid.*, p. 315.
[6] *Ibid.*, p. 317.

busca platónica de la justicia como armonía. La *Historia de los sevarambianos* tiene ya algo de la revuelta moderna por el igualitarismo, anticipándose de manera embrionaria al lema marxista de «a cada uno según sus necesidades». A los sevarambianos no les preocupan las desigualdades en las dignidades estatales porque reservan sus energías para pensar en cosas de más valor. Estamos ya también en la línea de la jerarquía del mérito saint-simoniana dentro de un orden administrativo; con todo, el rechazo igualitario de la pobreza y la crítica de los honores inmerecidos que esgrime Vairasse no se casan muy bien con la subyacente teoría calvinista sobre la naturaleza humana que, de cuando en cuando, deja ver sus destellos en el país de los sevarambianos.

Aunque el autor llama con el calificativo de «despótica» por su naturaleza la utopía en cuestión, su gobierno es una mezcla de elementos aristocráticos y democráticos. El carácter despótico consiste en el poder absoluto del monarca, que es el propio sol, adorado por todos. El gobierno efectivo queda en manos de un virey, elegido con carácter vitalicio por un consejo aristocrático que, a su vez, ha sido elegido democráticamente por las cinco mil *osmasías*, las unidades productivas en que se halla dividida Sevarambia. Dentro de la gran estructura piramidal, el cabeza de familia y el cabeza de una osmasía ocupan en sus propias esferas la misma posición espiritual y temporal que el virey del sol en el dominio general. Todas estas formas son réplicas las unas de las otras; sólo varían en tamaño y en el número de sus unidades subordinadas. El globo terráqueo, el reino y la osmasía son réplicas recíprocas con dimensiones diferentes. La Sevarambia de Vairasse es el ejemplo de una especie de fijación utópica, la repetición de formas idénticas en diferentes magnitudes.

La igualdad de base en la satisfacción de las necesidades suntuarias se combina perfectamente con toda una jerarquía de honores, toda vez que quedan perfectamente regulados los distintos saludos según la posición. Las distinciones entre pueblo llano y magistrados se expresan ante todo según el color de sus vestimentas. Los vestidos son sencillos, aunque el reino del sol no es, por lo que a la indumentaria se refiere, tan igualitario como la Utopía de Moro, pues los altos magistrados llevan unos trajes adornados con oro y plata, mientras que los magistrados más bajos se caracterizan por sus vestidos de seda, estando confeccionados los del pueblo llano a base de lino, algodón y lana. Los colores se cambian cada siete años conforme va superando el sevarambiano las distintas fases de la vida, siendo el blanco el color de los niños, y quedando reservados para los mayores los colores amarillo, verde, azul, rojo y negro, según avanzan en edad. El púrpura es exclusivo de los magistrados. Un simple golpe de vista basta para saber el estatudo de cada cual en la sociedad y su grupo de edad; con ello se puede mostrar para con cada persona el respeto que se le debe. Por su parte, las mujeres reciben una cinta de púrpura cuando cada uno de sus hijos alcanza la edad de siete años. La indumentaria y la ropa interior se renuevan a intervalos preestablecidos, y los sevarambianos se bañan al menos una vez cada diez días; es decir, con más frecuen-

cia que el egregio inquilino de Versalles. Las parejas de casados realizan sus abluciones juntas en el río. Los cuartos de estar disponen de unos muebles sencillos, aunque las casas no están atestadas de utensilios ya que las comidas se suelen hacer en las osmasías comunes, aunque la colación de la tarde se puede hacer en casa con la familia y los amigos, con lo que se asegura la vida social privada.

Los funcionarios se escogen considerando sus virtudes, existiendo toda una serie de disposiciones para la suspensión o destitución del virey, en caso de que éste mostrara indicios de una conducta contraria a la razón. La única recompensa que reciben los funcionarios es el derecho a tomar varias esposas entre las vírgenes no casadas y entre las viudas, una bendición de doble filo ya que las muchachas más agraciadas, sabedoras de esta ley, tienden a rechazar a los pretendientes que dan signos de exceso de ambición y que es probable que sean designados para ejercer alguna función pública.

En Sevarambia da la impresión de que la vida transcurriera en un estado de bondad natural, como diría Rousseau, hasta que uno repara en que los sevarambianos creen, como buenos calvinistas, que el hombre tiene una tendencia natural al vicio. Para contrarrestar esta consecuencia del pecado original, los sevarambianos han hecho del sistema educativo la piedra angular de su utopía, como ocurriera también en la República de Platón. Ahí está la naturaleza humana corrompida, pero ahí están también las instituciones sociales y una educación certera para corregir las malas tendencias de la humanidad. El objetivo principal de la educación, en la que se ponen al descubierto las fuerzas del bien y del mal, consiste en erradicar en lo posible desde la más temprana edad todos los apetitos pecaminosos, y cultivar al mismo tiempo la virtud. Con esta finalidad en la mente, es preciso que la autoridad neutral del Estado no muestre amor ni odio a la hora de inculcar los principios de la razón –perspectiva un tanto desoladora.

Los sevarambianos están condicionados desde muy pronto a sentir unas ligaduras muy fuertes con el Estado. Tras unos años de cuidado materno, se rompe el cordón umbilical que unía al niño con su familia y, en medio de una ceremonia muy elaborada, los padres hacen entrega de su retoño, quien se ve libre así del peligro de ser mimado. Vairasse permite que los padres muestren todo género de ternuras con sus hijos hasta los siete años; después de esta edad, los padres siguen recibiendo todo el cariño y respeto de su prole, pero ya han perdido toda autoridad sobre la misma. La educación estatal ahoga las tendencias a las acciones egoístas y privativas. Una vez más vemos aplicada a toda la comunidad política la prescripción platónica a los guardianes. Aunque segregados, los chicos y las chicas reciben prácticamente la misma educación; y en cuanto a los jóvenes, la formación que reciben es idéntica para todos, la cual es de carácter práctico, no religioso: se les enseña a leer, a escribir, a danzar, a realizar ejercicios militares; la agricultura es materia común a ambos sexos. En esto se detecta el influjo de Platón, del Licurgo de Plutarco y,

quizá también, un ramalazo de Comenio. A la edad de catorce años, se prepara a los jóvenes para el oficio de artesanos, o se hacen labradores o albañiles; las ocupaciones más corrientes en esta utopía son precisamente las relacionadas con la agricultura y las obras públicas. Las personas especialmente dotadas, capaces de elucubrar sobre la naturaleza científica de las cosas –el origen de las plantas y los animales, la edad de la tierra, los inicios de la religión– son enviados a los colegios para estudios avanzados; con el fin de mantenerse al tanto de las invenciones de otros continentes, se manda a ciertos sevarambianos cualificados por todo el mundo con misiones secretas de investigación, práctica copiada de *La nueva Atlántida* de Bacon. Pero los sevarambianos no tienen plena confianza en sus emisarios y –a modo de presagio de lo que ocurría en las sociedades comunitarias del siglo XX– se obliga a los que marchan fuera a que dejen en el país al menos tres hijos como rehenes.

Al alcanzar la pubertad, cada chico se empareja con una chica, después de haber tenido suficiente para conocerse en el transcurso de paseos formales. Cada uno escoge a su pareja en toda libertad. Las infracciones premaritales del código sexual no están toleradas, y las violaciones posmatrimoniales se castigan con la flagelación pública. Vairasse entreversa su exposición de las severas leyes que rigen la castidad sexual con relatos sobre su violación, con intrigas elaboradas en las que aparece el «travestismo», con encuentros clandestinos de amantes culpables y, finalmente, con su descubrimiento y castigo público, todo ello descrito con detalles tan picantes que no se puede por menos de descubrir intenciones claramente pornográficas por parte del autor. Parece como si se idearan nuevas técnicas para mantener interesado al lector de utopías.

Por regla general, la actitud hacia la sexualidad es eugenésica. Se deplora la esterilidad, que se considera al mismo tiempo una justificación para tomar otra mujer. Las mujeres que traen al Estado el mayor número de hijos son las más respetadas de todos; sin embargo, existe un prejuicio, sobre presuntas bases médicas, contra las relaciones sexuales dentro del matrimonio que no sean moderadas. Durante la juventud, se restringe el placer sexual a una noche de cada tres por aprensión a que los niños nacidos de padres demasiado aficionados al sexo resulten debiluchos, creencia bastante corriente que persistirá en la utopía durante siglos.

Para un europeo que escribía después de las devastaciones de la Guerra de los treinta años, el problema de mantener una población estable, una de las preocupaciones utópicas clave de la antigüedad, había dejado de existir. La población significaba fuerza, y existía un miedo general entre las fuerzas vivas del Estado a un bajón en la población, que los convertiría en débiles y vulnerables a las fuerzas hostiles. Así, a la vez que Vairasse se cuida de equilibrar el consumo con la producción, no pone restricciones a la población sevarambiana ya que el peligro opuesto, un país despoblado, aparecía como una amenaza universal. Entre los sevarambianos, la comunidad de bienes en vigor salía al paso del problema de la manutención individual, y las chicas de dieciseis años y los chicos

de diecinueve se consideraban como personas casaderas, aunque estaban obligados a aplazar la consumación de sus deseos por unos años. A la edad de dieciocho para las hembras, y a la de veintuno para los varones, el matrimonio se presentaba como un estado obligatorio –eco no muy lejano de la política oficial al respecto de Colbert, que concedía la exención de impuestos a los que se casaban pronto–. La poligamia de los magistrados era otro medio más para aumentar la población y evitar la multiplicación de solteronas y viudas. En los siglos XVI y XVII, la hostilidad de los protestantes hacia el celibato monástico hacía de la práctica de la poligamia, a imitación de los patriarcas, al menos un tema de debate, aunque escaseaban los que la defendían absolutamente. En la sociedad sevarambiana, toda consideración de los placeres sexuales se hallaba subordinada a la política estatal en materia de procreación, y el virey intervenía para asegurar no sólo una progenie numerosa, sino también una práctica eugenésica saludable. Si fallaban los controles eugenésicos y nacían niños enclenques, los sevarambianos se acordaban de lo que hacían los antiguos con ellos; pero, como el cristiano Vairasse no podía transigir con tal brutalidad, hacía que desterraran a los deformados a un lugar remoto del país.

Los sevarambianos conocen el servicio militar obligatorio y poseen ejército nacional, lo que refleja a la vez la tradición de los hebreos tan querida para los hugonotes y la reorganización de algo parecido a la infantería permanente del ejército monárquico de Luis XIV, bajo el cual el estamento militar dejó de ser una horda reunida por jefes aristócratas para fines particulares. La política bélica de los sevarambianos se parece bastante a la de los utopianos de Moro: lenta expansión por los países limítrofes, como consecuencia de las necesidades demográficas, pero no simple ensanchamiento territorial para la gloria del gobernante. La defensa es la tarea primordial de los militares, y los sevarambianos suelen preferir las naciones aliadas a las vencidas, otra idea directamente tomada de Tomás Moro.

El estilo de vida

De entre las ocho o diez utopías más conocidas y escritas antes de la Revolución francesa, la *Historia de los sevarambianos* aparece como la más ecléctica. Su espíritu subyacente es libertino en cuanto a la religión, hobbesiano en cuanto al centralismo despótico del gobierno, calvinista por su menosprecio de la naturaleza humana, algo lucreciano si se considera la filosofía natural y colbertiano si se atiende a la organización económica. El comunismo y la educación estatal se derivan de la larga tradición utópica como tal. Vairasse se aparta de Moro al quitarle importancia a la familia, al sumentar ligeramente la especialización industrial y la tecnología y al elevar la magistratura a un rango de privilegio. Contrariamente a lo que vemos en las unidades domésticas de los utopianos, las

osmasías se diferencian mutuamente por las tareas que se realizan en ellas, algunas de las cuales son de carácter industrial, y no agrícola. La pasión por la experimentación entre la élite de la Nueva Atlántida de Bacon, y el espiritualismo religioso de los solarianos de Campanella han dado paso aquí a una uniformidad ordenada, que es inmutable y más bien prosaica, pero nadie se queja de aburrimiento. Vairasse tomó de la literatura de viaje de su época el color local y otros detalles relativos, por ejemplo, a la indumentaria, ya que padecía de una cierta falta de imaginación al respecto: los relatos sobre China de Johan Nieuhof (1660), las historietas pérsicas de Jean Chardin y la reconstrucción que hace Garcilaso de la Vega de la sociedad inca, todo ello sirvió en buena medida para embellecer el aspecto exterior de Sevarambia. No obstante, notamos la ausencia de esa transcendencia que se detecta en las utopías pansóficas; es difícil salir del concepto trillado. El tono moral que imprime Vairasse a su obra es el de la merecida y razonable satisfacción. Y este modelo utópico algo descolorido y bidimensional perviviría, con algún contratiempo que otro de poca monta, durante unos doscientos años, sin conocer prácticamente ningún rival en toda Francia. El *Voyage en Icarie*, de Calbet, sería su réplica popular en el siglo XIX. Es una pena que las perogrulladas que se traslucen en dicha obra con relación a la construcción de una sociedad ideal fueran lo suficientemente persuasivas para que muchos franceses que la habían leído estuvieran dispuestos a arriesgar su vida en las cuencas pantanosas del Río Rojo de Luisiana.

Los sevarambianos, gente virtuosa debido sobre todo a su educación especial, se mantienen así gracias a un régimen de represión que nos recuerda el orden comunal calvinista dominado por el recíproco espionaje, aunque no aparece esta hostilidad hacia el juego de que se suele acusar a los más decantados puritanos. Los sevarambianos no son una gente particularmente seria. Vairasse insiste en su alegría y buen humor, aunque se hallen tan interiorizados en ellos el profundo respeto a las mujeres y el horror al adulterio que cualquier «pecadillo» en lo sexual pone seriamente en peligro la buena reputación de un hombre y sus posibilidades de ser elegido para la magistratura por sus compañeros. Los sevarambianos son algo vengativos por naturaleza, pero la educación y las leyes colaboran en la modificación de este defecto de carácter. «En una palabra, si consideramos detenidamente la felicidad de esta gente, hallamos que es tan perfecta como nadie puede serlo en todo el mundo, y que las demás naciones se encuentran en comparación, en una situación muy desgraciada»[7], concluye el capitán Siden en sus notas manuscritas. El humor de los sevarambianos es más animado que el de Epicuro en el jardín, aunque éste parecía ser uno de sus dioses ocultos; quizá se dé una incómoda unión con la idea estoica de servicio al Estado, creando ese ideal sincrético estoico-epicúreo que dominaría entre los filósofos del siglo siguiente. La benévola disposición de los sevarambianos es la mejor prueba de que

[7] *Ibid.*, p. 320.

se han forjado un sistema ideal. Como son sobrios y moderados, están en perfecta forma física y no conocen prácticamente las enfermedades (sobre todo las venéreas), suelen vivir hasta los ciento veinte años. No conocen las preocupaciones ni la ansiedad. Robustos, altísimos y bellos, están dotados de una piel particularmente suave, entre rosácea y blanca, y de cuerpos esbeltos. Es posible que no tengan esos rostros finos y delicados que parecen máscaras de cera y que pasan por bellezas en Europa, pero son gente atractiva y de excelente salud, sin caer en los excesos del refinamiento. Vairasse gusta particularmente de citar su definición del justo medio en la conducta de la vida: disfrutar con moderación de los placeres lícitos.

A veces, aunque no a menudo, Vairasse, que sabemos llevó una existencia más bien penosa como exilado, da rienda suelta a su pluma y contrasta el mundo justo e igualitario de los sevarambianos con las escandalosas desigualdades de la sociedad europea. «Pues tenemos entre nosotros –prorrumpe en una ocasión– personas que abundan en substancia y riquezas, mientras que otras carecen de lo más necesario; tenemos a algunos que pasan la vida en medio de la ociosidad y el lujo y otros que se las desean para conseguir el pan diario con el sudor de la frente; tenemos a algunos con mucho rango y cualidades, que no son ni dignos ni capaces de los cargos que poseen; y tenemos al mismo tiempo a otros con extraordinario mérito, que, despojados de sus bienes de fortuna, se ven obligados a arrastrarse miserablemente por la suciedad, y están perpetuamente condenados a un estado de acción bajo y servil, del que abomina la generosidad de su temperamento»[8].

Los epigramas de Vairasse no son tan jugosos como los de Moro, aunque están en la tradición de la protesta social contra las palpables desigualdades en la condición humana, lo cual no dejará ya de ir tomando cuerpo entre los utópicos, religiosos y seglares, década tras década, hasta culminar en el *Manifiesto de los iguales* de Babeuf. En Sevarambia todos son ricos, «ya desde la misma cuna». La excepcional excelencia se mide tan sólo por el mérito personal, y ningún sevarambiano puede reprochar a otro lo humilde de su nacimiento, ni jactarse de su excelsa situación, pues todos son nobles y campesinos a la vez. «Nadie padece la mortificación de ver a otros sin hacer nada mientras él se ve forzado a trabajar duramente para eliminar el orgullo y vanidad de los mismos»[9]. Nos acercamos así a los implacables ataques de Rousseau a los sufrimientos psíquicos, tanto del desvalido como de su amo, en el estado de civilización, la encarnación suprema de las desigualdades antinaturales. Vairasse no sabe a menudo dónde aterrizar. Está a favor de la igualdad fundamental y, sin embargo, su concepción calvinista de la naturaleza humana, corrompida por su tendencia al vicio y a la violencia, le conduce a establecer una autoridad paterna absoluta a la cabeza del Estado. No se atreve a meterse

[8] *Ibid.*, p. 319.
[9] *Ibid.*, p. 320.

con esta terrible figura, que exalta a la función de virey del sol, revistiéndola de poder despótico en asuntos tanto temporales como espirituales y rodeándola de un esplendor oriental (los decorados de los que habían viajado al Oriente: Chardin, Melchisédech Thévenot, Jean-Baptiste Tavernier y Nieuhof). Pero, una vez colocado el monarca absoluto en su cumbre, todos los hijos que están por debajo de él han de ser más o menos iguales.

Adelantándose a Montesquieu, Sevarias I sabía que el sabio legislador tenía que moldear el espíritu de su gente y manipular su carácter dominante y a menudo contradictorio para conducirla directamente al bien. Esto se ve por su observación de que los sevarambianos son orgullosos por naturaleza, lo que significa que son más sensibles a las alabanzas que a las riquezas tangibles. Por eso sus magistrados están instruidos para recomendar las buenas acciones a los hombres y la virtud a las mujeres. Los sevarambianos son sumamente escrupulosos en su conducta y les preocupa mucho la reputación que puedan tener entre el pueblo, con lo que pueden jugarse sus cargos oficiales. (La preocupación por la imagen social es un rasgo típicamente protestante.) En el mismo orden de cosas, se castiga severamente la calumnia, ya que ésta roba a la víctima su prenda más preciosa, su buena fama. Como alternativa a la obligación imperiosa de decir la verdad, se ofrece la posibilidad de mantenerse en silencio; por implicación, se introducía así un elemento «político» en el imperativo categórico contra la mentira, pretexto que Immanuel Kant no habría probablemente aprobado, si bien es verdad que los sevarambianos tenían menos ocasiones de hablar en falso que los europeos porque no necesitaban disimular para obtener ganancias o granjearse el favor de los superiores. Como tampoco había malos ejemplos que imitar para los jóvenes de esta sociedad puritana en la que no se sabe lo que es un juramento ni una maldición. Una temprana educación y unos buenos modelos, junto a unos prudentes elogios y un castigo implacable de las infracciones, nos dan un hugonote utópico bastante dócil.

Religión y cosmología

En la última parte del siglo XVII un *libertino* era un escéptico en asuntos relacionados con la ortodoxia religiosa, y no necesariamente un ateo, aunque a veces se le podía tachar de esto, sobre todo por parte de los más devotos. Ese judío de Amsterdam intoxicado de Dios que fuera Espinoza recibió a menudo esta etiqueta, junto con su poco filosófico admirador Saint-Evremond y un buen número de divulgadores del epicureísmo de Gassendi. La definición de «libertino» se extendía a veces para que incluyera una especie de conducta moral que implicaba una inclinación al placer sensual; sensualidad de naturaleza moderada y refinada, por estar filosóficamente convencidos de que los placeres groseros se alzaban siempre contra el que consentía en ellos. Luego se fue debilitando la impronta

de la religión en la sociedad a medida que ganaban terreno las ideas anticlericales, y así la denominación de libertino se fue limitando cada vez con mayor frecuencia a describir una conducta más que una creencia, con un énfasis especial en la promiscuidad sexual y el desenfreno. Tal es el significado del vocablo en la *Encyclopédie*, y por la época en que lo empleara el marqués de Sade, denotaba a alguien que sobresalía en la depravación sexual.

Denis Vairasse fue tan solo un *libertin d'esprit*, al menos en sus escritos, pues es poco lo que sabemos de su vida personal. Una de las proposiciones ilutradas por su sociedad de buenos sevarambianos consiste en que una religión de Estado –que difícilmente se puede llamar cristiana y que a lo sumo se puede considerar como una parodia del catolicismo y el protestantismo a la vez– se podía convertir en el pivote de una sociedad altamente moral, mucho más virtuosa de hecho que el modo de vida europeo –eco de la afirmación paradójica de Bayle de que había ateos virtuosos que Dios prefería a otros idólatras.

La posición religiosa de Vairasse es una combinación de las doctrinas de Hobbes y Spinoza. La descristianización de la utopía ha comenzado en serio por los tiempos que corren. La religión es necesaria para la vida civil –pese a las pruebas fehacientes de ciertos relatos de viaje, Vairasse no se puede imaginar una sociedad atea–, y sus instituciones ya no sirven más que para fines políticos. Sin abandonar su fe en un Dios monoteísta e invisible, Vairasse se convierte en otro promulgador de la religión del sol, tan dramáticamente reactualizada en la Europa de los siglos XVI y XVII. El resurgir de las religiones solares había ido parejo al crecimiento de Estados dinásticos centralizados y a la teoría heliocéntrica del universo de Copérnico. Los cultos solares utópicos estaban sin duda inspirados a la vez por estos desarrollos y por el resurgir de imágenes renacentistas a partir de lo que se creía que era el hermetismo egipcio. Los relatos sobre la adoración al sol de los mejicanos y peruanos reforzaban la idea de que era éste el modo de religión más primordial en el hombre, al que volvería una vez que hubiera desaparecido el cristianismo teológico.

La política religiosa de los sevarambianos es lo que un protestante acomodaticio había solicitado a Luis XIV. Había una religión pública oficial, pero los hombres podían sostener en privado la doctrina sobre la divinidad que prefiriesen, y había incluso ocasiones determinadas al año en que podían debatir libremente sus opiniones dentro de los colegios, siempre y cuando todos se portaran de una manera decente y respetuosa. Tanto el primado del culto como el del gobierno civil recaía en la cabeza del virey y sumo sacerdote del sol, cargo que una parte de los hugonotes habría querido ver desempeñar a Luis XIV cuando éste hubiera roto con Roma y se hubiera proclamado jefe religioso de la iglesia galicana. La conformidad externa con una relación de Estado no molesta demasiado a los hugonotes libertinos con tal de que no se les obligara a someterse a Roma, toda vez que no daban demasiada importancia a las prácticas exteriores si se les reconocía la libertad de conciencia. Ensalzar el poder del

rey como representante de Dios en la tierra, permitiéndole que dictaminara leyes sobre el culto y la vida social, era en el fondo una manera de acabar con las disputas que están desgarrando por dentro al Estado.

El clero sevarambiano se parecía a los sacerdotes de la antigua Roma; su estatuto religioso no era muy importante y no podían simultanear su profesión con la de otros cargos civiles. La unión del poder espiritual y temporal, junto a la indiferencia oficial en cuestiones de conciencia privada, era una garantía de la tranquilidad pública, objetivo supremo del Estado, posición *política* que sería adoptada por la mayoría de los filósofos del siglo siguiente. La pasión religiosa subvertía el buen orden al igual que la avaricia y la pasión sexual. El modo sevarambiano de evitar el cisma y la guerra civil consistía en bajar la temperatura de la controversia religiosa, y apagar los ardores religiosos. La tolerancia llegaba hasta admitir a los católicos en el Estado sevarambiano. Se acababa así con las persecuciones fanáticas, que Vairasse identificaba, no sin razón, con la cobertura que empleaban los poderosos para legitimar sus intereses personales y ejercer todo tipo de crueldades –llevaba grabadas en el alma todas las miserias padecidas en este sentido por los hugonotes–. La piedad simulada y la conducta religiosa hipócrita de numerosos cortesanos que sólo intentaban granjearse el favor de una amante del rey, estaban a la orden del día entre una buena parte del estamento religioso francés.

Acabar con los tejemanejes sectarios era fundamental para instaurar la paz espiritual. La religión de Estado era filosófica, fundada en la razón humana y no en la Revelación, la cual estaban convencidos los sevarambianos que había sido una invención política. Como su libro fue publicado con el permiso del rey, Vairasse ensalzó de boquilla la superioridad de «la luz celestial de los evangelios» sobre el credo sevarambiano; sin embargo, su posición de base era muy parecida a las opiniones que ostentaría después Montesquieu con relación al estoicismo. De no haber sido él mismo cristiano, Vairasse se habría adherido al culto solar de los sevarambianos. Los límites de la tolerancia intelectual iban más allá en Francia que en los demás países meridionales de Europa, y la religión sevarambiana de Vairasse podía incluir una creencia en la infinidad de los mundos, por la que fuera quemado vivo Bruno a manos de la Inquisición. La sincrética teología sevarambiana simbolizaba, mediante un velo negro que estaba colgado en el templo, la infinitud del Dios invisible al que los hombres, con su débil entendimiento, sólo podían percibir oscuramente, al mismo tiempo que su adoración religiosa iba dirigida regularmente a un sol visible. Como el Dios invisible sólo se podía percibir con los ojos del espíritu, sólo se le adoraba formalmente una vez cada siete años.

En la trinidad sevarambiana, las tres personas ocupan un orden determinado por su propia excelencia: la primera es el Dios invisible, el tejido negro, adorado en el interior de cada cual y representado por la razón que une a todos los hombres; la segunda es el sol, una esfera que es objeto de amor y gratitud por los beneficios tangibles que concede a toda la

tierra; y la tercera es un símbolo femenino, la imagen de una madre que amamanta a muchos hijos, y que está relacionado con un bien más particular, el país en que se ha nacido y fuente inmediata de nutrición y educación. En esta imitación de la trinidad cristiana, la sustitución más revolucionaria es la maternidad, como símbolo del país natal. Aunque tal vez sea algo prematuro hablar de una «nacionalidad» sevarambiana, lo cierto es que la base política subyacente no está muy lejos de la religión galicana de Bossuet.

La religión es todavía un elemento primordial en la utopía sevarambiana, pues es precisamente en este terreno donde nuestro hugonote libertino más había sufrido. Bajo la religión civil de los sevarambianos, los hombres como Vairasse podían vivir en paz, libres de la persecución católica. El compartir la riqueza y la educación comunal eran ideas utópicas ya explotadas por Tomás Moro y Campanella; a pesar de todo, la institución religiosa sevarambiana tiene un sello propio. La cosmología, por su parte, es más bien cartesiana, con un ramalazo de concepción neoplatónica, que Vairasse pudo haber cogido en Inglaterra. Hay un punto doctrinal del cristianismo sobre el que se muestra particularmente prudente: la inmortalidad del alma. La mayoría de los sevarambianos corrientes creen en ella, con el sol como fuente suprema de generación y resurrección; pero las grandes mentes se hallan divididas al respecto: unas sostienen que el alma también perece, y otras que es inmaterial y eterna. Mediante la multiplicidad de creencias privadas en Sevarambia, Vairasse se permite jugar con ideas peligrosas que parecen a veces adaptaciones de Porfirio y Plutarco, y que son parte integrante del bagaje ideológico de los libertinos de la época.

Las utopías anteriores o bien habían cristianizado a sus habitantes de manera milagrosa, como Bacon en su *Nueva Atlántida*, o los habían considerado adeptos nominales de una religión natural precristiana, como hicieran Moro y Campanella, soslayando así las dificultades para conciliar algunas de sus doctrinas morales con la institución eclesiástica. Vairasse fue más audaz todavía. Los descendientes de Giovanni el veneciano, tutor del primer Sevarias, eran devotos de un culto cristiano, la única excepción a la religión solar universal, aunque se trataba de un cristianismo sustancialmente modificado, en el que Cristo era un ángel y la eucaristía un acto simbólico. Pese al hecho de que estaban concentrados en una sola osmasía y se les permitía celebrar al aire libre los ritos de su religión, y ausentarse de los festivales solares, los cristianos no habían logrado imponerse al culto oficial, ni tampoco le habían puesto trabas. La mayoría de los sevarambianos confiaban demasiado en la razón para dar crédito a los milagros cristianos. Los sevarambianos estaban emancipados de la superstición, y ciertas noticias sobre apariciones en las nubes recibían su debida explicación científica; sin embargo, Sevarias tendría un excelente concepto del cristianismo sobre todo por su aspecto moral. Por otra parte, era hostil al mahometismo y a la idolatría greco-romana, cuyos mitos desechaba sin contemplaciones, en flagrante violación del principio de la

libre conciencia. En este caso, como en tantos otros, la antipatía calvinista hacia lo sensual se deja ver en la utopía del hugonote.

Hay una curiosa interrelación de lo mecánico y lo orgánico en la concepción del mundo de Vairasse, una especie de amalgama de ideas cartesianas y especulaciones estoicas sobre el agotamiento periódico de la naturaleza. La disposición matemática de las cosas, que es la obra del hombre, milita en la dirección de una igualdad repetitiva, pero la propia naturaleza, vigilada a lo largo de los siglos, sigue un ritmo orgánico de crecimiento y decadencia. A escala cósmica, hay pueblos enteros que fenecen, y el propio globo terráqueo está condenado a extinguirse. Las artes y las ciencias sirven para mantener el equilibro en el mundo, pero hay un movimiento natural de fondo hacia la regresión, e incluso hacia el mal. El orden de la sociedad no puede saltarse esta ley cósmica, pues, como saben los más entendidos de los sevarambianos, en el universo infinito los mundos están naciendo y muriendo sin cesar, al igual que los individuos, conservando un mínimo necesario de materia y de espíritu. Los procesos cíclicos están en acción constante en la naturaleza y sólo unos cuantos están sujetos a modificación por parte de la voluntad humana. Los sevarambianos han descubierto otra vez las ciencias y las artes de la antigüedad, y hay razones para creer en su ulterior progreso durante este ciclo de la historia, aunque no en progreso infinito, pues la tierra, como todos los planetas, acabará siendo destruida.

Cuando el sabio legislador reprime la mala voluntad, la superstición, el ansia de poder, el apetito sexual desmedido, el engaño, la arrogancia, etcétera, lo que está haciendo es mantener el equilibrio del Estado el más tiempo posible, pero sin hacerse ninguna ilusión de que pueda durar eternamente. Al castigar los brotes de pasión entre los sevarambianos, el virey del sol actúa en realidad como fuerza reguladora. Las pasiones, como el pecado para los calvinistas, están ahí para tender emboscadas, a menudo llevando una máscara agradable e inofensiva. La razón de ser de la pesadilla matemáticamente organizada de Sevarambia es la conciencia de que el mal está agazapado en la trastienda. «Los hombres tienen, por naturaleza, una fuerte tendencia hacia el vicio, y si las buenas leyes, los buenos ejemplos y una buena educación no los corrigen, la mala semilla que llevan dentro se hará cada vez mayor y más fuerte, e incluso ahogará la semilla de la virtud que la naturaleza ha plantado en ellos. Luego se abandonan a sus apetitos desordenados y, dejando que sus impetuosas y salvajes pasiones rijan su razón, quedan definitivamente perdidos en brazos del mal»[10].

El idilio pastoril del arzobispo

François de Salignac de la Mothe Fénelon nació en el castillo ancestral de Fénelon en el Périgord el año 1651. De hijo secundón, oficialmen-

[10] *Histoire des Sevarambes*, ed. de 1702, I, 322-323.

te destinado a la iglesia por imperativos de su orden de nacimiento, se convirtió en una persona visitada por una auténtica vocación religiosa. El Périgord se había visto invadido por numerosas olas de misticismo durante todo el siglo XVII, pero la suya fue una sensibilidad religiosa algo más que preciosista; entre los doce y los catorce años, había sido educado por los jesuitas en Cahors con su tradicional modo racionalista. En San Sulpicio había recibido el espíritu de una renacida devoción católica, en la que las obras de caridad constituían el núcleo principal de la misión cristiana, sin impedir por ello el desarrollo de una vida contemplativa rica. Su posterior encuentro con Madame Guyon no haría sino sacar a flote una sutil espiritualidad que había estado en situación latente durante toda su juventud. En su persona se daban cita al mismo tiempo el agudo razonador y el entusiasta religioso. La compatibilidad en él entre la sensibilidad religiosa y la astucia política, e incluso la malicia, es una cuestión generalmente aceptada por todos sus comentadores; combinación ésta corriente, por cierto, entre la mayoría de los líderes religiosos. Fénelon era un temible adversario, y tanto sus devotos amigos como sus enemigos han dejado testimonio del enorme encanto que rodeaba a su persona. Pocos hombres, y menos mujeres todavía, lograban eludir la seducción de sus palabras cuando predicaba desde el púlpito, cuando se dirigía a los mandatarios del rey en privado, o cuando escribía cartas personales a almas inquietas en busca de perfección.

En su dirección espiritual, Fénelon hallaba el amor propio de sus dirigidos en las más recónditas entretelas de su ser. «Existe una ilusión muy sutil en sus sufrimientos», escribió a la condesa de Montberon,

> porque se cree estar totalmente absorbida por lo que es debido a Dios y a su gloria, pero en el fondo sólo sufre por Ud. misma. Quiere efectivamente que Dios sea glorificado, pero lo quiere mediante su propio perfeccionamiento y, así, está atrancada en todos los refinamientos del amor propio. Esto es un mero rodeo para penetrar con mayor fuerza en el interior de su persona. Lo mejor que puede hacer con todas las imperfecciones que cree discernir en su alma es no justificarlas, ni tampoco condenarlas (pues tal juicio revitalizaría todas sus dudas), sino dejarlas en manos de Dios, haciendo que su corazón se conforme al Suyo en todas las cosas en las que no ve claro, y quedando en la más absoluta paz, porque la paz es la señal de Dios en cualquier situación en que se encuentre» [11].

En su juventud, Fénelon había gozado del favor de Bossuet, y cuando una amarga controversia separó a este valuarte del catolicismo institucional galicano del disidente Fénelon, el antiguo protector aprovechó para referirse más de una vez a aquel período de patronazgo. Los progresos de Fénelon fueron espectaculares. Fue nombrado director espiritual de una escuela de jovencitas católicas conversas, que o bien se habían escapado de sus padres hugonotes, o habían sido abandonadas por ellos. En cierta

[11] François de Salignac de la Mothe Fénelon, *Correspondance* (París, 1827), VI, 411, 8 de mayo de 1703.

ocasión soñó con una empresa particularmente ambiciosa: encabezar un movimiento para la propagación de la fe en el oriente próximo. Su amor a los estudios griegos había despertado en él el deseo de llevar la luz a todo el mediterráneo, y esperaba dirigir una misión en los países cristianos arrasados por los turcos. En su mente veía a los infieles retroceder según él iba reconciliando a los cristianos del oriente con los del occidente. Pero sus superiores eclesiásticos lo vieron de otra manera, y lo mandaron en dirección opuesta, a los hugonotes de las provincias occidentales de Francia para persuadir a estos herejes a que volvieran al redil.

Escribiendo sobre el estado de las misiones de los hugonotes en febrero de 1686, Fénelon defendió celosamente el objetivo de la política religiosa de Luis XIV, aunque abogaba por un método diferente: él era partidario de ganarlos mediante el empleo de la suavidad más que con la severidad[12]. Aunque la autoridad tenía que mantenerse siempre firme, aconsejaba que, para traer a razones a esta gente arisca, había que arbitrar medios para hacerles vivir agradablemente en Francia y disuadirles así de su intento de abandonar el país. El objeto del castigo no era tomar venganza, sino dirigir las conciencias. Fénelon no se cansaría de discutir con los hugonotes, probándoles capítulo tras capítulo la rectitud de la causa católica, dejando entrever la posibilidad de la aplicación de medidas crueles, pero sin llegar verdaderamente a intimidar a los que le estaban encomendados. El gran psicólogo de la vida cristiana que fuera Fénelon no se contentaba con el mero asentimiento. En un punto intermedio entre la conversión de boquilla, que satisfacía a los «religionistas» formales, y el tenebroso absolutismo, casi ciego a la caridad, de los jansenistas, se erigía este creyente en la disciplina, que, sin embargo, se sentía conmovido ante los sufrimientos de los recalcitrantes sobre los que caía el palo del castigo. Hizo un llamamiento a los «predicadores benévolos» para que le echaran una mano, hombres que supieran hacerse amar. Con el fin de ganarse la credibilidad entre los potenciales conversos, aconsejó a los jesuitas que intercedieran ante las autoridades para mitigar los castigos reales, aun cuando supieran que fracasarían en su intento –una táctica un tanto maquiavélica por parte del santo–. En la utopía que escribió posteriormente, combinaría igualmente la disciplina con el afecto, la firmeza con el amor, permitiendo pequeñas mentirijillas si ello contribuía al bien de los demás. El sistema que propugna Rousseau en *El Emilio* es una versión secular de la misma senda que conduce a la *paideia* utópica. Psicólogo religioso verdaderamente preocupado por la manera de llegar a las almas de los hombres, Fenelón no pudo menos de pintar sutilmente la desazón religiosa de los hugonotes franceses, bombardeados a la vez por las cartas de sus correligionarios establecidos en Holanda y por las predicaciones de los jesuitas; entendió perfectamente lo que ocurría en sus conciencias atormentadas y su secreta vergüenza.

[12] *Ibid.*, I, 4, Fénelon al marqués de Seignelai, 7 de feb. de 1686.

En el transcurso de su misión a los hugonotes, Fénelon trabó amistad con M. de Beauvillier. Cuando este buen aristócrata se convirtió en el tutor oficial del duque de Borgoña, Fénelon fue nombrado su preceptor, encomendándosele la tarea de formar el carácter de un futuro rey de Francia. Por entonces ya había escrito un tratado sobre la educación de muchachas aristocráticas, el cual había recibido grandes elogios; y en su nuevo cargo siguió componiendo obras para la guía de su encomendado real. Según el testimonio del duque de Saint-Simon, Fénelon ejerció un profundo influjo en el joven, logrando domar su indómito carácter de la noche a la mañana. Con extraordinaria clarividencia supo domeñar los primeros ataques de cólera de su alumno, que tan pronto se lanzaba contra los que le rodeaban como se encerraba en su soledad entre crisis de vergüenza y autodenigración.

Fénelon nunca se consideró un escritor, y, contrariamente a los intelectuales de salón del siglo XVII, gastó poco tiempo apostando por sus fortunas literarias. Durante su vida se publicaron sus obras personales o bien sin su consentimiento o bien por parte de editores que sabían muy poco sobre sus intenciones. Hasta que el *ancien régime* no llegó prácticamente a su fin, no le reconoció la asamblea del clero de Francia como al último apologeta católico de importancia, procediéndose a la recolección de sus obras. La edición en nueve volúmenes que apareció entre 1787 y 1792, cuando las iglesias habían empezado ya a arder, conservaba todavía la impronta oficial –todos los escritos controvertidos de Fénelon sobre el quietismo y el jansenismo habían sido cuidadosamente expurgados–. La restauración borbónica descubrió por fin en él a la encarnación del ideal cristiano, y los sacerdotes de San Sulpicio prepararon una edición de treinta y siete volúmenes de su muy famoso predecesor, iluminada por una reconstrucción bastante exacta de las controversias políticas y religiosas en que había estado inmerso. Pero tampoco éstos se atrevieron a publicar las *Maximes des Saints*, obra que se atrajera en su día una condena papal. Desde entonces no han dejado de publicarse extensas colecciones de sus cartas, haciéndose nueva luz sobre sus relaciones con Mme. Guyon y Mme. de Maintenon. Su correspondencia espiritual se valora universalmente como un maravilloso ejemplo de sensibilidad religiosa, entendiéndose ahora mejor la importancia política de este santo arzobispo, condenado a vivir en medio del mundo.

No hay motivos para dudar del testimonio de Fénelon en el sentido de que escribió *Las aventuras de Telémaco* para instruir a su alumno el duque de Borgoña al mismo tiempo que lo distraía. Esta obra no estaba destinada a ser publicada, pero dos años después de su composición, un copista se las apañó para conseguir que se imprimiera el manuscrito sin permiso del autor. En 1698 llegaron a la corte noticias sobre su contenido, secuestrándose la publicación. Esta censura oficial sólo consiguió que se multiplicaran las ediciones piratas de la obra. Voltaire refiere una observación de Luis XIV en el sentido de que Fénelon tenía la mente más fina y quimérica del reino, tan quimérica en efecto que no había sospe-

chado que el rey pudiera sentirse ofendido por sus divagaciones pedagógicas. Por esta época Fénelon había dejado de gozar de los favores del monarca, siendo acusado de complicidad con el quietismo de Mme. Guyon y compartiendo con ella, al menos en cierta medida, sus opiniones sobre la naturaleza de la verdadera vida espiritual cristiana. La controversia entre Bossuet y Fénelon parece que se había alargado demasiado y, tras una investigación oficial, se condenaron las proposiones de una de sus obras. Cayó así definitivamente en desgracia, siendo desterrado a Cambrai en agosto de 1697. Fénelon se retractó de todas y cada una de las doctrinas declaradas falsas por la Iglesia, pero la sinceridad de su gesto no logró ganarse de nuevo el favor real. La aparición del *Telémaco* en 1699 sólo contribuiría a aumentar el descontento de Luis.

La comunión mística y la utopía

El «moyen court et très facile» de Mme. Guyon para conseguir la iluminación y el conocimiento místico de Dios, que Fénelon aceptó ante los ataques de Bossuet, fue el cimiento espiritual de la utopía de Fénelon. Como Dios está dentro de nosotros, nos basta la comunión con nuestras naturalezas divinas, en un constante y tranquilo examen de nosotros mismos, para hacer del nuestro un mundo bueno. (Ya hemos oído el mismo mensaje de labios de un *digger* inglés.) Estos modos místicos eran sospechosos para la religión institucional pues elevaban el valor de un estado religioso pasivo, que preparaba al suplicante a recibir directamente el espíritu de Dios, por encima de la confesión formal, de las buenas obras y de los ritos de la iglesia galicana. Fénelon fue poco precavido al oponerse al arzobispo de París, que estaba directamente implicado en la persecución de Mme. Guyon. Complicadas intrigas, en las que estaban metidos muchos intereses del Vaticano, el problema de los derechos galicanos y otros asuntos de carácter personal, todo ello sirvió para enfrentar a Bossuet y Fénelon en una batalla de titanes eclesiásticos sobre la autenticidad de la inspiración de una profetisa; pero la cuestión de fondo era la naturaleza de la sociedad cristiana en un mundo regido por poderes dinásticos. Bossuet, basándose en la naturaleza pecaminosa y rebelde del hombre, que había que mantener a raya mediante la autoridad de los poderes seculares y sacerdotales, reservaba el paraíso para el mundo de después.

Las instituciones eclesiásticas y los absolutismos políticos han sido desde siempre hostiles al hombre religioso que cree que la chispa divina que lleva dentro puede encenderse sin la intervención de los funcionarios de la Iglesia y el Estado, y que el puro amor basta para guiar al hombre hasta Dios. El pilar del sistema eclesiástico y del Estado que fuera Bossuet, se percató en seguida de las potencialidades heréticas de una doctrina que se basaba en la fuerza de la iluminación religiosa, como pretendieran los prelados ingleses medio siglo antes. El universalismo cristiano

de Fénelon se oponía a la aceptación por parte de Bossuet de las divisiones civiles de la humanidad en Estados dinásticos permanentes y necesarios, y a sus ataques contra las místicas religiosas que negaban el origen divino de tales Estados. Para Bossuet, la Iglesia y el Estado estaban construidos a base de armazones muy pesados, aun cuando sólo mantuvieran un orden de sociedad elemental; por su parte, Fénelon deseaba que el Estado estuviera impulsado por el amor, con lo que se crearía la mejor de las repúblicas, una verdadera utopía en la tierra –término que él se guardó bien de emplear.

En *Las aventuras de Telémaco*, el héroe es una amalgama de los aspectos más nobles del joven David de los salmos, del joven Telémaco de Homero y de un noble indio canadiense convertido, todo ello sobre un telón de fondo pintado por Anacreonte y Ovidio. A nivel teológico, la utopía de Fénelon está fundada en la concepción quietista según la cual el cultivo de una actitud pasiva, confiada e infantil traerá consigo la unión con la divinidad y la aprobación de un buen rey, ya que tanto el rey como Dios son plenamente accesibles a la gente sencilla y obediente. El mal proviene de los monarcas malvados que hacen mal uso de su misión. No se necesita para nada un exceso de orden y de normas. Las sociedades guiadas por sabios mentores posibilitan una existencia idílica natural sin tener que hacer grandes esfuerzos. Los salentinos y los béticos –los utópicos que conoció Telémaco en sus viajes– ejecutaban sus tareas sin esfuerzo, como si se tratara de ejercicios saludables. Fénelon evoca el espíritu de la antigua Grecia y las colinas de Judea, que resultan estar emparentadas: los que administraban las leyes de Platón y las de los israelitas aparecen convertidos en padres amantes de su pueblo.

Para abades piadosos como Fleury y el joven Fénelon, el mundo antiguo que conocían por la literatura estaba bañado en una luz sobrenatural de pura simplicidad. Se veía la antigüedad como un idilio pastoril, cuyos habitantes, figuras semidivinas por humildes que fueran sus asentamientos, llevaban los mismos vestidos flotantes, ya vivieran en Judea, en Egipto, en las islas de Grecia, o en la primitiva Roma. Asimismo se hacía poca distinción entre un siglo y otro –se trataba del feliz mundo antiguo en general–. La exaltación de la antigüedad hacía a los hombres educados de la «edad clásica» francesa capaces de realizar prodigios de «transformismo». Las tribus guerreras cuya historia se narraba en el Deuteronomio y en el libro de los Reyes las percibía el abad Fleury en sus *Moeurs des Israélites* como gentes mansas, y sus leyes como el benigno reglamento de un república ideal; gentes intercambiables con la descripción que hacía su amigo Fénelon de los pastores de la utópica Bética y de los ciudadanos de Salento –la segunda mejor utopía que aparece en el *Telémaco*–, una vez que se hubieran instituido las reformas del mentor. Las pinturas de Poussin de los Siete sacramentos (en la National Gallery de Edinburgo) transmiten la misma atmósfera sincrética –ceremonias cristianas realizadas por hombres en traje greco-romano, con un paisaje de Arcadia al fondo–. Todo formaba un conjunto espiritual que podía conver-

tirse en el ansiado ideal de tantos sacerdotes católicos contrarios al gusto de los nobles emperifollados y amanerados de la corte francesa. Fénelon difería de los utópicos pansofistas contemporáneos del siglo XVII porque, por una parte, desconocía los logros de la ciencia y, por otra, desconfiaba del cultivo de las artes por considerarlas ocasión de distracción de la vida espiritual. Les prestaba menos atención todavía que el humanista Moro, permaneciendo constante en su preferencia de la sencillez agraria y de la comunión emocional con Dios, todo ello sin mucho valor para la nueva ciencia. El saber que llevaba a los pansofistas a Dios le era desconocido. Sería exagerado pretender buscar todas las raíces del siglo de las luces en Fénelon: un ingrediente vital, el nuevo saber, brilla totalmente por su ausencia. Fue más bien un nostálgico evocador de un feliz mundo bucólico que, además, no había existido jamás.

Hay algo que resulta paradójico en el caso Fénelon. ¿Cómo logra un santo cristiano dar lecciones en la corte de Luis XIV? ¿Qué significado tienen sus palabras cuando son repetidas en la cámara real por boca de Mme. de Maintenon? Los centenares de notas de las libretas devotas de ésta tuvieron poco efecto en la política militar del Rey Sol. En Francia moría el catolicismo tradicionalista como en un ensueño. El arzobispo pasaría sus últimos años en su destierro de Cambrai atendiendo a sus deberes pastorales. De todos modos, a finales del siglo XVIII la monarquía francesa había sufrido un cambio tan radical que las *Aventuras de Telémaco* que tanto molestaran a Luis XIV fueron publicadas en una especial edición real para que sirvieran de guía a otro rey Borbón, un rey que nunca reinó y que habría sido el decimoséptimo de su estirpe.

El fin de la aristocracia rural

Entre los años 1688 y 1695, los portavoces oficiales de la aristocracia residente en la Corte desarrollaron una ideología política de un marcado carácter antimercantilista. Los documentos que sirvieron de base para la reacción contra la política de Colbert fueron presentados en 1687 por una comisión investigadora, que había podido ver de cerca la pobreza y el hambre existente en el campo francés. Un memorándum anónimo al rey, fechado el 23 de febrero de 1688, describía la dramática situación en estos términos: «Los pobres suelen carecer de pan, incluso del más negro; en los últimos tiempos se han visto obligados a sustentarse de raíces. La mayoría de ellos incluso carecen de muebles que puedan embargar los recaudadores de contribuciones. Duermen sobre paja con los pocos harapos que llevan encima. Flacos, decrépitos y sin tener ninguna provisión para usarla ni para dejarla de reserva, acaban engrosando las filas de los mendigos... ¿Es esto el Estado tan floreciente del que oímos hablar a menudo?» Un retrato parecido de la situación de los campesinos franceses apareció en la edición de *Les Caractères* de la Bruyère de 1689, obra publicada tras una catastrófica depresión de los precios agrícolas: «Disemi-

nados por todo el campo se pueden ver ciertos animales salvajes, machos y hembras, tratando inútilmente de hacer fructificar unas tierras estériles.» En un memorádum anónimo se denunciaba el lujo alimentado por la emulación social en términos que se han hecho familiares a las sociedades móviles y competitivas de nuestros días: «Ya no planificáis los gastos según lo que tenéis, sino según lo que hacen los demás»[13]. París y el ejército se comían el excedente de la producción agrícola. Los que vivían en las industrias de lujo llevaban por definición una existencia inestable, ya que dependían de los caprichos de la moda. La constante turbulencia económica era la esencia de la antiutopía para unos hombres inspirados por una mezcla de virtudes epicúreas y estoicas cristianizadas.

En los manifiestos aparecidos en la corte en la última década del siglo XVII, la realidad económica iba integrada en una filosofía religiosa que hundía sus raíces en la piedad francesa y en una exigencia de reconstituir el poder de la aristocracia. Tras los escritos de Boisguilbert, Fleury y, sobre todo, Fénelon se esconde una visión de una sociedad agraria, de un plácido paisaje en el que un benévolo monarca gobernaba a su gente en dominios fijos –el primero de los cuales estaría constituido por la aristocracia de sangre, a la que nadie envidiaba, ya que era natural– con un espíritu cristiano que había desterrado los demonios del poder y del deseo de ensanchar los límites del reino. Los mercantilistas habían insistido en que la fuente de la fuerza y riqueza del reino se hallaba en la industria: ésta estimulaba el comercio, atraía el dinero extranjero, que luego circulaba por todo el reino, encontrando por fin su empleo en las arcas del rey para apoyar sus programas de grandeza. La revuelta intelectual agraria descubrió el secreto de la buena política cristiana en el cultivo de la tierra, teoría que se fundaba en toda una concepción moral del mundo. La industria había excitado unos deseos exagerados y conducido a la extensión perniciosa del lujo, causa de la molicie y del amaneramiento de las costumbres. Un pueblo sano disfrutaba con las cosas elementales de la vida, era continente y esforzado, y no mostraba más que desprecio por el oro y demás irrelevancias. Se sentía satisfecho con su propia suerte en cualquier estamento social en que le hubiera tocado nacer. El comercio estaba permitido sólo dentro de unos estrictos límites, con tal que no excitara necesidades superfluas, fuente de todos los vicios.

La desconfianza hacia el comercio y la industria es uno de los elementos temáticos utópicos más antiguos en la historia de occidente. El idilio pastoril, retrato literario de los pueblos buenos de la antigüedad que vivían pacíficamente entre sus rebaños cultivando el suelo, es un perfecto trasunto de esta concepción. La miseria del campesinado francés, que se imputaba sin más a la política mercantilista de Colbert, era la prueba más evidente de las catastróficas consecuencias de instar a los agricultores franceses para que abandonaran las ricas tierras de sus pa-

[13] Lionel ROTHKRUG, *Opposition to Louis XIV* (Princeton, Princeton University Press, 1965), pp. 239, 251 y 255.

dres. Los aristócratas de dentro y fuera de la Iglesia miraban hacia atrás con nostalgia en busca de sus risueños y prósperos campos, no visitados por la sequía ni por la guerra –sueño libresco como los hubo pocos–. La economía, la moral, la aristocracia y la religión, todo parecía fundirse en la misma voz. La oposición al sistema de Luis XIV se podría reducir a un conflicto de clases, el intento de la aristocracia por recobrar el estatuto que le usurpara la nueva y arribista clase mercantil; hay que decir, con todo, que esta nueva ideología tenía una superestructura muy compleja, coronada por una de las utopías más universalmente leídas en su tiempo.

Las ideas agrarias utópicas no habían dejado nunca, en realidad, de tener una cierta vigencia, ya desde los tiempos de la «sabia» antigüedad. El abad Fleury, un clérigo noble, las había expuesto en sus *Pensées politiques*, obra escrita entre 1670 y 1675; y había descubierto un fiel trasunto de las mismas en la manera de vivir de los antiguos israelitas, tal y como se refleja en la Biblia. El fin del Estado consistía en hacer al pueblo feliz, contento y repleto de un sentimiento de tranquila felicidad y de piedad. La felicidad no tenía ninguna de las connotaciones orgiásticas y apasionadas que se le llegó a atribuir en algunos ambientes hacia finales del siglo XVIII. Los lícitos placeres de Tomás Moro, y su censura de lo superfluo, eran aceptados como las imágenes positiva y negativa del modo ideal de vida. Hay en el pensamiento de Fleury una fuerte base de prejuicios contra todo tipo de aglomeraciones urbanas –el ataque en regla a las ciudades que culminaría con Rousseau había empezado en serio, y los agrarios proferían las mismas razones psicológicas en contra de la vida ciudadana, en perfecto contraste con la dominante concepción clásica que, desde la Grecia de la antigüedad hasta el Renacimiento, pasando por los tiempos medios, había considerado a la ciudad como la perfecta encarnación de todo lo que era social y humano en la existencia. El aislamiento en que se hallaban los «ciudadanos», su miedo recíproco, las claras disparidades en su posición de riquezas y la debilidad del vínculo social, todo ello aparecía descrito en los términos más descarnados. «La masa de los habitantes es tan enorme –se quejaba el abad Fleury– que la mayoría de ellos no se conocen ni de vista, no tienen ningún vínculo que los una, ninguna amistad; a menudo sucede también que los que viven bajo el mismo techo sospechan los unos de los otros y viven en perpetua alerta. A esto no se le puede llamar ya sociedad»[14]. Las utopías del Renacimiento habían sido siempre ciudades –la isla de la Utopía de Moro estaba plagada de ciudades, Patrizi escribió una *Città felice*, el reino del sol de Campanella era una ciudad, como lo fueran también todas las grandes repúblicas de los visionarios desde tiempos de Platón e Hipodamo–. El crecimiento fenomenal de Londres y París en el siglo XVII había convertido a la ciudad en una antiutopía. Las poblaciones a las que regresaban por la noche los labriegos sí eran aceptables; por su parte, las capitales de provincia, tenidas entonces por aglomeraciones urbanas monstruosas, eran acu-

[14] *Ibid.*, p. 245.

sadas de ocasionar la ruina de todas las regiones. Se favorecía un denso centro urbano a expensas del resto del campo, cuyos asentamientos iban delibitándose hasta que muchos dejaban de existir. El ideal era una zona agrícola igualmente poblada y explotada en plan extensivo, y no una inútil extensión territorial del imperio, o la artificial concentración de personas en las ciudades, con sus consecuencias desastrosas a nivel físico y espiritual.

Los agrarios eran por lo general al mismo tiempo antimaquiavélicos y antihobbesianos. Eran racionalistas que creían que un sano, bien organizado y poderoso gobierno podía ser la encarnación de la moral. Quedaba descartada asimismo la idea de que los hombres estaban totalmente corrompidos. Esta misma pobre idea de la naturaleza humana que combatió Fleury en su refutación de Maquiavelo la repudiaría a su vez Fénelon en su virulenta oposición a los sombríos jansenistas. Un rey prudente podía, mediante las instituciones, domar todas las malas tendencias que había en el hombre, y encaminarlo hacia el bien. Esto es lo que enseña el mentor a Idomeneo en *Las aventuras de Telèmaco*. Fleury vuelve a la carga en sus *Réflexions sur les œuvres de Machiavel:* «Pero tú [Maquiavelo] dices que si el príncipe es bueno, no le basta para sobrevivir porque los hombres son malos. En primer lugar, no son en su mayoría ni excesivamente buenos ni excesivamente malos... Además, tú, que tantas ganas tienes de gobernar, tienes la obligación de hacerlos mejores: tal es el objetivo de la buena política...»[15].

El espejo del buen príncipe

Fénelon había osado dirigirse a Luis XIV como el profeta Natán se dirigiera a David, mediante apasionados memorándums en los que, de algún modo, le denunciaba (no es seguro que el rey leyera alguna vez las cartas de Fénelon): «Han aumentado considerablemente los ingresos de Su Majestad, así como los gastos. La han puesto por las nubes... pero han empobrecido a Francia sólo por introducir y mantener el tren de lujo monstruoso en la corte. Querían encumbrarla por encima de las ruinas de todas las clases del Estado, como si la fuerza se consiguiera a base de oprimir a los súbditos sobre los que se funda su grandeza»[16]. Cuando Fénelon desesperó ya de conseguir nada del vano y pecador anciano rey, concentró sus esfuerzos en el joven duque de Borgoña, depositando toda su ilusión en el futuro rey, para el que escribiera el *Telèmaco* entre los últimos meses de 1694 y finales de 1696, una versión novelada de lo que Fleury y Fénelon habían venido diciendo a Luis XIV en sus comunicaciones privadas. Su modelo de príncipe no consistía en una fantasía ociosa, sino que era una utopía práctica que él esperaba ver llevada a la realidad por un joven monarca bajo la égida de sabios mentores.

---

[15] Fleury, *Oeuvres*, ed. M. Aimée-Martin (París, 1837), p. 656.

[16] Rothkrug, *Opposition to Louis XIV*, pp. 267-268.

El *Telémaco*, un texto plegado de anacronismos, incompatibilidades e imágenes más bien eclécticas, empieza con el naufragio del héroe, quien, bajo la guía del sabio Mentor (que es en realidad Minerva disfrazada de hombre) se ha lanzado a la búsqueda de Ulises. Cae en manos de la diosa Calipso, que quiere engatusarlo con su amor, que no es sino la mal curada pasión que sintiera por su padre, y que ahora se ha trasladado al hijo –una perspectiva tentadora para jóvenes príncipes antiguos y modernos–. Ella lo entretiene haciéndole contar sus aventuras, lo que da pie a Fénelon para pasar revista a toda una serie de malvados monarcas del mundo antiguo, que habían mantenido preso sucesivamente a Telémaco tras sus otros muchos naufragios y capturas por enemigos piratas. Uno de los reyes más inicuos es el fenicio Pigmalión, que tenía a su pueblo tan agobiado con sus impuestos y con su intromisión en el libre desarrollo del comercio que su natural disposición para la industria se había marchitado. Este tirano vivía a base de terrorizar a sus súbditos, tenía que dormir cada noche en una cama distinta con el fin de despistar a los que atentaban contra su vida, tenía todas las puertas blindadas y poseía una complicadísima red de espionaje; estaba dominado por su caprichosa amante, que sólo deseaba arrebatarle el poder, y no cesaba de engañarle con este fin. Sesostris de Egipto, un hombre de naturaleza buena, había cometido malas acciones indeliberadamente engañado por perversos ministros. Los habitantes de la isla de Chipre, por su parte, habían caído en el lujo y la molicie por su devoción a una única pasión, inspirada por la diosa Afrodita.

En casi todas las secciones del *Telémaco* aparece mencionado al menos uno de los males del reinado de Luix XIV: su manipulación mercantilista del comercio, su inconstancia sexual, sus costosas guerras de conquista, sus demasiado ambiciosos proyectos de construcción, su dependencia de ministros desconsiderados, sus prácticas despilfarradoras que estaban arruinando la naturalmente rica economía agrícola del reino. Las directas referencias de Fénelon a monarcas que se lanzaban en dudosas empresas militares y se servían de sus gentes para su exclusiva glorificación no pueden por menos de interpretarse como pullas lanzadas contra el Rey Sol, por vigorosas que fueran sus protestas al respecto. ¿Quién podía creer que la descripción de los reyes que se hallan en el infierno de Plutón era una inocente fantasía sin ninguna relación con el presente, o un mero método pedagógico destinado simplemente a inculcar la virtud al joven duque de Borgoña? Si Fénelon sólo pretendía en el *Telémaco* denunciar los vicios en la mejor tradición del «espejo del príncipe», antiguo género literario común a los mundos islámico y cristiano, hay que decir que lo hacía de manera muy poco discreta. Este interés por inspirar mejores sentimientos en el príncipe tuvo que interpretarse a la vez como una afrenta por parte del abuelo, que, por cierto, se sentía todavía en excelente forma.

Por otra parte, no se necesitaba ser demasiado perspicaz para reconocer en los personajes del cuento sus correspondientes dobles en el mundo

de la corte. La profunda desaprobación por parte de Fénelon de los modos de Versalles, que en ningún momento se cuidó de ocultar, permite que se abriguen serias dudas en cuanto a la inocencia de sus motivos al escribir el *Telémaco*. En una carta fechada el 4 de julio de 1695 y dirigida a la condesa de Gramont, esboza un retrato melancólico que se erige en perfecto antecedente de la condena de Rousseau de las hipocresías de la vida parisina: «Después de todo, Versalles no es sitio indicado para sentirse más joven. Tienes que llevar siempre la sonrisa en los labios, aunque por dentro estés muy serio. Sin tener en cuenta los pocos verdaderos deseos que quedan, y el todavía menor sentido del orgullo, lo cierto es que éste es el lugar ideal para envejecer... Toda una legión de pequeñas preocupaciones fugitivas te están esperando cada mañana al levantarte, que ya no te abandonarán hasta el anochecer; parece como si se relevaran para agitarte. Cuanto más popular se es, con más fuerza es uno juguete de estos diablillos. Esto es lo que se llama el mundo elegante, objeto de deseo para los tontos»[17]. La corte francesa aparecía como un nido de venenosas criaturas dispuestas a denunciarse las unas a las otras, algo así como el espectáculo del mal psíquico, narrado en las crónicas del duque de Saint-Simon, el padre de los posteriores socialistas utópicos.

Telémaco huye de los besos de Calipso cuando Mentor le empuja materialmente al mar, con lo que siguen sus aventuras. Pero de pronto, en medio de las tinieblas de los citados reyes malvados, aparecen dos luces resplandecientes en la forma de dos virtuosas sociedades. La primera, la bética, es descrita por Adoán, un capitán fenicio en cuya embarcación han hallado los héroes errantes un refugio provisional; se trata de la sociedad más ideal de las dos, sin duda tan perfecta que no puede darse entre hombres corrientes. Salento, aunque admirable, es menos gloriosa; pertenece a la esfera terrenal, y es una meta alcanzable por hombres buenos de cualquier edad. Bética es un paraíso donde los pastores viven por grupos familiares sin residencia fija, practicando la comunidad de bienes, y llevando una vida continente y pacífica junto a sus rebaños. La naturaleza es generosa, sus deseos son pocos y fácilmante colmables, y se desconoce entre ellos la emulación y la violencia. Los atributos del país y el temperamento de los habitantes son sencillas adaptaciones literarias del corpus griego y latino: la raza dorada de Hesíodo, la edad de oro de Ovidio, los Campos Elíseos de Homero, y los idilios de escritores menores derivados de lo anterior. Las imágenes de Arcadia han abarrotado siempre las utopías nostálgicas. El oro metálico es malo cuando se emplea como moneda para corromper a la humanidad, y los hombres de Bética hacen con él travesaños para sus carretas –una versión más discreta de los orinales de Moro–. No hay artesanos dedicados a la manufactura de productos de lujo, ya que las mujeres tejen con la blanca lana de las ovejas, y todos se visten igual. Los conquistadores de imperios son aquí considerados con desprecio. Los padres de familia son reyes en su pequeño

[17] FÉNELON, *Correspondance*, VI, 275.

círculo, y nunca administran un castigo sin antes consultar a toda la familia. Los habitantes de Bética han aprendido la sabiduría estudiando la naturaleza. La inutilidad de las artes y las ciencias es un antiguo tema conocido por los griegos y los latinos, que Fénelon gusta de hacer revivir. El tono no es tan subido como en el último Rousseau, pero el espíritu es el mismo.

Cuando se les habla de los pueblos que conocen el arte de construir grandes edificios, bonitos muebles de oro y plata, materiales decorados con artesanados y piedras preciosas, que conocen igualmente perfumes exquisitos, comidas deliciosas, instrumentos musicales que arroban el espíritu, etcétera, contestan en estos términos: Estos pueblos tienen que ser muy desdichados por emplear tanto trabajo e industria corrompiéndose... Estas fruslerías ablandan, amansan y confunden a quienes las poseen. Tientan a quienes carecen de ellas para que las adquieran mediante la injusticia y la violencia. ¿Se puede calificar de cosa buena una frusleria que sólo sirve para depravar a los hombres? ¿Son las gentes de ese país más saludables y más robustas que nosotros? ¿Viven más años que nosotros? ¿Están unidas entre sí? ¿Llevan una vida más libre, más tranquila y más alegre?[18].

En su día *Telémaco* suscitó numerosas imitaciones. *Les Voyages de Cyrus* (1727), del amigo y admirador de Fénelon, Andrew Michael Ramsey, *Séthos* (1731), del abad Jean Terrasson, y toda una serie de historias parecidas, que sólo se diferenciaban por unos cuantos detalles, todas coincidían en cantar las excelencias aristocráticas de una existencia virtuosa llevada en algún idealizado país antiguo. Entre estos epígonos poco inspirados, resulta un placer dar con el *Telémaque travesti*, novela picaresca del joven Marivaux, que copiaba algunas ideas claves de Cervantes. Un joven burgués y su tío, tras haber leído y releído el *Telémaco*, se vuelven un poco chalados y pasan sus días exclusivamente reviviendo las aventuras de los héroes antiguos. En este librito aparentemente inofensivo, Marivaux pone en ridículo a Fénelon tratando de imitar su estilo épico un tanto atildado, a la vez que describe inmisericordemente la arrastrada existencia de las gentes sencillas. Sin embargo, esta voz disidente del *Télémaque travesti* tuvo poco eco en su época. El libro se publicó en 1736, es decir, veinte años después de su composición, y además en el extranjero. Aunque, vuelto a imprimir en forma truncada en el último cuarto del siglo XVIII, no volvería a aparecer en toda su «perversa» gloria hasta 1956, más de doscientos años después de su primera aparición.

La popularidad de que gozó el *Telémaco* en épocas posteriores no tiene mucha relación con el objeto de Fénelon al escribirlo. Conforme se fueron sucediendo las ediciones a lo largo de los siglos XVIII y XIX, el impacto del cuento fue mucho mayor de lo que jamás hubiera pensado su autor. Este libro sirvió de manual respetable para comunicar saberes elementales sobre la geografía del mundo antiguo y sobre mitología; asimismo sus preceptos de virtud moral se convirtieron en saludables subpro-

[18] FÉNELON, *Les Aventures de Télémaque* (Paris, 1822), p. 197.

ductos dentro de los libros de texto. Los jóvenes americanos de principios del siglo XIX, al igual que los europeos, aprendían la virtud, el francés, la mitología y los ideales de una utopía pastoril, todo ello revuelto, cuando se les daba a leer el *Telémaco* de Fénelon[19]. La verdad es que nunca se sabe dónde ni cómo puede surgir la simiente. El anciano Jeremy Bentham recordaría en sus memorias cómo la lectura del *Telémaco* había constituido un hito decisivo en su vida: «Se puede considerar este romance como la piedra angular de todo mi carácter, el punto de arranque de toda mi carrera. Creo que los albores del principio de utilidad se confunden con dicho acontecimiento»[20].

No obstante, para la generación de Fénelon, y para las inmediatamente subsiguientes, el serio mensaje de esta fábula consistía, cuando se llegaba a entender, en su velado ataque a la monarquía y a las instituciones sociales de Francia, así como a la política de expansión de Luis XIV y el mercantilismo de Colbert. El elogio de una vida recatada de trabajo en el campo hacía resaltar aún más la decadencia de Versalles, toda vez que la jerarquía natural del nacimiento, ensalzaba como la base de la organización social, representaba un ataque en regla a los advenedizos administradores burgueses. En el *Telémaco* halló la utopía cristiana su última representación importante; el sentimental catolocismo francés de la época romántica lo mantuvo vivo en el recuerdo, mientras que el industrialismo moderno haría todavía más atractivos sus aspectos nostálgicos; pero para entonces ya se había olvidado por completo su significación original.

[19] Cf., por ejemplo, *Les Aventures de Télémaque* (Filadelfia, 1821).

[20] Jeremy BENTHAM, *Works*, ed. John Bowring (Edimburgo y Londres, 1843), X, 10.

15

LEIBNIZ, O EL CANTO DEL CISNE DE LA REPÚBLICA CRISTIANA

El 14 de noviembre de 1716, Gottfried Wilhelm Leibniz, que acababa de ponerse el gorro de dormir, moría ante la sola presencia de su criado sin haber solicitado los últimos consuelos de la religión. Con él moría la fantasía de una pansofía cristiana, que había inspirado a toda una pléyade de pensadores europeos más o menos brillantes durante más de un siglo. En siglos posteriores, los enciclopedistas, los fundadores de universidades y academias, los propulsores de lenguajes filosóficos y de nuevas lógicas, los apologetas de la ciencia, los defensores de proyectos de carácter ecuménico, los reformadores de la educación de los jóvenes, los visionarios de la paz mundial, los místicos cristianos de última hora, e incluso los proponentes de una revolución comunista se reclamarían, según los casos, de uno u otro de los pansofistas como predecesor suyo, escogiendo quizá algún fragmento de sus escritos como texto inspirador. Sin embargo, todo este gran sueño no fue sino la expresión de una determinada época histórica, que moriría con el tiempo, pese a su supervivencia política en forma atenuada en los proyectos mecánicos para una paz perpetua del abate de Saint-Pierre.

Aunque Leibniz nunca compuso una utopía «propiamente dicha» a la manera de Moro, sí leyó todas las historias utópicas de sus contemporáneos, incluso las más ligeras, como la *Histoire Comique* de Cyrano, los *Sevarambianos* de Vairasse, o la *Argenis* de Barclays, y dedicó la mayor parte de su vida a una de las más grandiosas utopías que haya habido, a saber, a la elaboración de un plan para establecer una República cristiana en todo el mundo[1]. Nacido en Leipzig el 1 de julio de 1646, dos años

[1] En un elenco para una «Bibliotheca Universalis Selecta», preparado en 1789 para Theodor Althet Heinrich von Strattmann, Leibniz incluyó bajo la rúbrica de «Narrationes reipublicae fictitiae continent interdum monitum in veris regendis profutura» las siguientes obras: «*Utopia* Mori, Campanellae *Civitas Solis*, Verulamii *Nova Atlantis* [sic], Nicii Erythraei [seud. de G. V. Rossi], *Eudemia*, *Les œuvres* de Cyrano de Bergerac. *Mundus alter et idem*. *La Reine de l'isle invisible*, Roman François. *Les Severabambes* [sic] et *la Terre Australe* de Foigny».

antes del final de la Guerra de los treinta años, Leibniz dejaría descripciones espeluznantes de sus masacres y saqueos. Europa se hallaba en una situación de crisis como no la había conocido nunca antes desde los tiempos de Carlomagno. La fragmentación política corría paralela a la anarquía espiritual en un tiempo en que los teólogos pasaban la vida debatiendo insignificantes puntos doctrinales, y Holanda e Inglaterra se convertían en hervideros de escépticos y librepensadores. Ya desde los años de su juventud, Leibniz venía quejándose del conflicto fratricida de los cristianos, que se parecía a una guerra entre perros y gatos: «Disputa sobre quién tiene derecho a pasar primero por la puerta mientras que la casa está siendo pasto de las llamas», escribiría en 1703[2]. Como utópico de la paz perpetua, Leibniz fue el eslabón de una larga cadena de pensadores entre los que sobresalían Llull, Dubois, Erasmo, Sully y Crucé.

Habiendo abandonado la universidad de Leipzig sin doctorarse –evitaría esta ciudad durante el resto de su vida–, Leibniz se lanzó a una larga serie de viajes. En Nüremberg se entrevistó con Johann-Christian von Boinerburg, un diplomático con mucha influencia, que flirteó en su tiempo con los rosacruces, iniciando así su carrera bajo el patrocinio de este hombre mayor. El primer encuentro con Boinerburg, que también hizo sus pinitos en el terreno de la alquimia, ocurrió probablemente en la primavera de 1667, cuando el propio Leibniz estaba de secretario de una hermandad de inspiración rosacruz. Se poseen datos concretos de su vinculación con los primeros pansofistas: Leibniz escribió una apología de Comenio en 1671, y estudió sus *Opera Didactica Omnia*, así como las obras de Andreae, Bruno, Campanella y Bacon[3]. Sus juicios de estos sus antecedentes no serían uniformemente favorables.

Este hombre inquieto no estuvo nunca satisfecho con el papel del filósofo de oficio. Durante toda su vida tuvo una imagen de sí mismo como encarnación viviente de la *sapientia*, en quien se daban cita los grandes legisladores de la antigüedad, que desempeñaron una función divina mediante el ejercicio exclusivo de la *potestas*, pues los grandes gobernantes habían tenido los medios necesarios para llevar a cabo las proyecciones de la sabiduría. La copresencia de dos personajes, el filósofo y el rey, for-

---

Sämtliche Schriften und Briefe, ser. I, *Allgemeiner Politischer und Historischer Briefwechsel*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, V (Berlin, O. Reichl, 1954), 441. La mayoría de los proyectos utópicos de Leibniz publicados por primera vez proceden de los vols. I y II de sus manuscritos (su correspondencia ecuménica), así como de los vols. V y VII (sus planes académicos), reunidos por Alexandre Foucher de Careil, ed., *Oeuvres de Leibniz*, 7 vols. (Paris, 1859-1875).

[2] Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Die Werke gemäss seinem handschriftlichen Nachlasse in der Königlichen Bibliothek zu Hannover*, ed. Onno Klopp, ser. I, *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, IX (Hannóver, 1873), 58.

[3] *In Comenii obitum*, en *Sämtliche Schriften und Briefe*, ser. 2, Philosophischer Briefwechsel, ed. Preussische Akademie der Wissenschaften, I (Darmstadt, 1926), 201. Cf. también *ibid.*, ser. I, I, 132; 2, I, 199-200; y, sobre Andreae, ser. I, VIII, 245, 302, 336 y 363; Campanella, ser. I, I, 92, 104, ser. 2, I, 14, 22, 176, 200, ser. 6, I, 265; Bruno, ser. I, VI, 265, ser. 2, I, 176, ser. 6, I, 194; Bacon, ser. 2, I, 10, 14, 15, 80, 163, 171, 235, 274, 252, 253, 400, 466, 519 y 554.

ma parte de una tradición utópica que nunca ha dejado de aparecer bajo nuevas formas, desde el arquitecto renacentista y su podestà hasta Fourier y sus millonarios empeñados en instituir el sistema de los falansterios. Platón había concebido al filósofo-rey como una sola persona, pero, en la práctica, el monarca ideal tenía que ser convertido primero por un filósofo que podía ser él mismo. Moro y Campanella también presentaron una alternativa al duumvirato en un solo ser dotado del primado tanto espiritual como temporal. Leibniz, que no era el más indicado para romper con las formas ancestrales, y deseoso de ver el mundo cambiante como una serie infinita de pequeñas diferencias y transiciones sin grandes saltos ni discontinuidades, imprimió un nuevo sentido al dualismo medieval del papa y el emperador.

Hizo un llamamiento a cada uno de los grandes príncipes de Europa para que hicieran de principales agentes de este magnífico designio. La cultura europea había estado muy amenazada por los turcos, que habían llegado a las mismas puertas de Viena, y Leibniz regalaría después uno de sus pocos manuscritos acabados, *La monadología*, al conquistador de los turcos, el príncipe Eugenio de Savoya, como acto simbólico de su comunión de objetivos[4]. La inconstancia de la admiración de Leibniz por uno u otro de los dirigentes europeos –cambió de protector a menudo, como hiciera Campanella antes que él– no tiene demasiada importancia; los príncipes eran sólo los emisarios de Dios, primero para la reconstitución de una Europa cristiana, y luego para la cristianización de todo el mundo. Su aparente volubilidad puede desconcertar a más de un crítico: de una utopía que pretendía resucitar el Sacro imperio romano con una doble autoridad para la Europa cristiana, el papa y el emperador, el primero en el plano espiritual y el segundo en el temporal, pasó a un hiperbólico elogio de Luis XIV, calificándolo de príncipe inmortal de su época, para luego redescubrir su fondo teutónico y denunciar al Rey Sol, convirtiéndose por fin en incondicional admirador del zar, Pedro de Rusia. Y, sin embargo, todos estos vaivenes, que obedecían en parte al protector de turno, o al que más cerca estaba en el horizonte, no hacen de él un mero panfletista de ocasión. Como tantos otros utópicos, al mismo tiempo que se mostró flexible en la elección de los instrumentos para llevar a término sus grandes designios, no perdió de vista el centro vital de su sistema ni en filosofía ni en política.

En Leibniz no se puede hacer una distinción neta entre el filósofo, el teólogo, el matemático, el diplomático, el físico, el jurista, el historiador y el visionario. Este hombre de un saber universal fue también el hombre de la utopía universal, bombardeando a los príncipes de toda Europa con sus esquemas sobre reorganizaciones políticas, con sus planes para el progreso de la ciencia, la fundación de universidades, la conversión de los no cristianos, la unidad de las iglesias. Los proyectos era a menudo quiméri-

[4] Herbert WILDON CARR, *The Monadology of Leibniz, with an Introduction, Commentary, and Supplementary Essays* (Los Angeles, 1930), pp. 3-4.

cos, otras veces meramente anticuados. Los potentados prestaban su oído a ellos con una buena dosis de escepticismo, por no decir de desconfianza, y cuando daba la impresión de alinearse con una potencia europea contra otra, Leibniz era acusado de traidor. Sus memorándums diplomáticos no deberían juzgarse sólo a la luz del nacionalismo germánico, como se ha hecho tantas veces al otro lado del Rin. Los príncipes alemanes independientes, que pasaban la vida haciéndose la guerra fronteriza, estaban contribuyendo a un clima de confusión y anarquía, y se hacía de todas luces necesaria su reconciliación, si se quería que sobreviviera la vieja Europa; de la mónada «Teuscher», que él estaba moldeando en su fantasía, conviene decir que no era sino un elemento más en la gran jerarquía de su sociedad europea cristiana.

Todavía no se ha logrado dar con el verdadero fondo de este versátil pensador de la sociedad occidental. Entre los grandes archivos de sus papeles, que se encuentran en Hannover, escasean los documentos íntimos. Existen rumores de que tuvo un hijo ilegítimo; pero no pasan de ser rumores. Sus autorretratos evitan las referencias a las relaciones afectivas, al mismo tiempo que insisten en su libertad respecto de violentas pasiones, versión oficial de una existencia filosófica. Disfrutó de una vida confortable, y no se olvidó de acaparar un nutrido número de pensiones de sus protectores reales y aristocráticos. Unos años antes de su muerte decidió revelar formalmente cuál había sido el elemento vertebrador de su «curriculum vitae». En una carta al canciller Golofkin de Rusia, fechada el 16 de enero de 1712, escribió un resumen retrospectivo de lo que creía había sido la línea conductora de su vida: «Desde mis años jóvenes, no he pretendido en el fondo otra cosa que trabajar para la gloria de Dios mediante el progreso de las ciencias, las cuales permiten ver mejor el poder, la sabiduría y la bondad divinas... Sigo estando dispuesto a volver mis ojos hacia esta meta suprema, y lo único que he hecho ha sido buscar un príncipe que tuviera la misma meta en su vida... A este respecto, no he favorecido a ninguna nación ni a ningún partido...»[5].

Aunque en 1676 Leibniz se entusiasmara con la idea de volverse «anfibio», pasando la mitad de su tiempo en París, y la otra mitad en Alemania, acabó pasando la mayor parte de su vida en Herrenhausen. Estuvo muy atado a esta localidad, y sólo en imaginación fue el hombre de todas las mónadas y edades. Como bibliotecario ducal en Hannover, se vio inmerso durante cuarenta años en la tarea de escribir la historia de una familia de príncipes, mónada ésta más bien pequeña desde la que miraría a toda la humanidad. Para averiguar el origen de la casa de Brunswick, Leibniz se embarcó en un viaje de rastreo a través de los archivos y papeles de la Casa de Este, y la identificó treinta generaciones más atrás en la persona de un tal Azo. Ironía del azar, la mujer de Azo resultó ser Cunegunda, detalle que los franceses volterianos no demasiado entusiastas del

[5] Vladimir Ivanovitch GUERRIER, *Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Grossen* (San Petersburgo, 1873), p. 203, Leibniz a Golofkin, 16 de enero de 1712.

heroico desorden del pensamiento y de los papeles de Leibniz refieren no sin maliciosa delicia. Leibniz trabajó asi para tres príncipes de la Casa de Brunswick. Su servicio en la corte empezó con Johann Friedrich (1665-1679), un príncipe católico a quien le endosó un plan audaz para la conquista de Egipto, el *Consilium Aegyptiacum*, que conseguiría que Francia se distrajera de sus planes sobre Alemania y se encaminara rumbo a países extra-europeos. Ernst August (1679-1698) era un luterano casado con una calvinista, siendo la alianza con Austria y no con Francia el pivote de su política. Bajo Georg Ludwig (1698-1727), los esfuerzos de Leibniz se volcaron en la consecución de la sucesión inglesa, aunque conviene señalar que nunca se llevó bien con este príncipe. Al subir al trono inglés con el nombre de Jorge I, permitió que Leibniz muriera abandonado en la más completa soledad en Hannover. También había esperado el filósofo en cierta ocasión seguir a la princesa Sophie-Charlotte a Berlín. Una vez que se hubieran puesto sobre su cabeza las coronas de Brandenburgo y de Prusia, era de prever que le nombrara para dirigir una academia, desde la que extendería sus tentáculos filosóficos hasta Viena, San Petersburgo y, quién sabe, incluso hasta China, en el otro extremo del continente eurasiano. Pero sus esperanzas se vieron frustradas al morir ésta en 1704.

La colección completa de los libros, manuscritos y cartas de Leibniz, todavía en curso de publicación, se espera que comprenda unos buenos setenta volúmenes *in quarto*. Sin embargo, este prolífico escritor nunca acabaría una obra de importancia que abrazara todos su pensamiento. Siempre estaba considerando todos los lados de cada cuestión, desplegando su increíble erudición, y repitiéndo hasta la saciedad fórmulas y argumentos. Como tantos otros grandes visionarios, en cuanto intuía una idea, se ponía a escribir. Lo que realmente importaba era la invención original; el resto vendría después. Así, nos ha dejado centenas de intuitivos prospectos manuscritos, unificados por un solo objetivo religioso, y partes de un todo que él tenía en lo más profundo de su mente. La utopía cristiana de Leibniz necesita ir recomponiéndose fragmento a fragmento a partir de proyectos de juventud, de su voluminosa correspondencia con los príncipes de Europa y de ocasionales referencias a sus ideales en los premios a sus obras publicadas. No hay que esperar encontrarse con una gran consistencia en los detalles dentro de un cuerpo con tan diversos documentos.

La organización de la ciencia

El problema del progreso de las artes y las ciencias está en la base de la utopia de Leibniz, como deber religioso que han de cumplir los hombres en la perfeccionada república cristiana para la glorificación de Dios. El método para conseguir un estado de armonía y de amor consiste en la diseminación de un cuerpo de información organizada sobre todas las co-

sas que caben en una enciclopedia, y en la aceptación de una lengua común, una «característica» o «carácter» universal que facilite la comunicación.

La fantasía de un carácter universal era típica de la mentalidad pansófica del siglo XVII, y Leibniz reconoció los logros realizados por sus predecesores en este terreno, sobre todo por John Wilkins, uno de los fundadores de la Royal Society: «Esta escritura o lenguaje (si los caracteres se vuelven pronunciables) podría adoptarse en seguida a lo largo y ancho del planeta porque se podría aprender en unas semanas, y ofrecería el medio para la comunicación en todas partes. Esto tendría mucha trascendencia para la propagación de la fe y la educación de los pueblos más alejados», escribió Leibniz en una carta destinada al duque Ernst August[6]. Sobre esta premisa, construyó una estructura aérea, que discurría suavemente de un extremo a otro del mundo, y que conducía a una fácil conversión de todos los pueblos a la verdadera religión. Aunque no se quedó ahí. Esta nueva escritura se convertiría en la base de una suerte de álgebra verbal y conceptual general, y se podría razonar lo mismo que se hace un cálculo. En vez de argumentar, la gente diría: «vamos a contar»; el error quedaría así detectado inmediatamente, poniéndose fin a las controversias inútiles[7]. Y, aun cuando no fuera siempre posible hallar respuestas definitivas a todas las cuestiones, siempre se podrían determinar las soluciones más probables. La versión leibniziana de la característica universal dependía de la formulación de definiciones precisas de todos los más importantes conceptos del vocabulario intelectual del hombre; Leibniz había empezado de hecho a acumular tales definiciones, de las que ofreció algunas muestras al duque Ernst August: la justicia era la caridad del hombre sabio o la caridad conforme con la sabiduría. La caridad no era otra cosa que la benevolencia general. La sabiduría era la ciencia de la felicidad, la felicidad era un estado de gozo perdurable, el gozo era un sentir la perfección, y la perfección era el grado supremo de la realidad. «Pretendo suministrar parecidas definiciones de todas las pasiones, virtudes, vicios y acciones humanas, mientras sean necesarias», aseguraría a su protector[8]. Gracias a este instrumento, la visión de la mente quedaría ensanchada lo mismo que la visión física al llevar lentes. Esta cierta carta inacabada concluye con una confesión de su necesidad de meditar la cosa durante más tiempo y suplicando ayuda en la clásica manera utópica.

Leibniz era consciente de la tendencia general –que él llamaba conspiración– a reunir en uno solo todos los proyectos encaminados al bienestar de la raza humana, así como todas las fantasías del tipo de la *Utopía* de Moro, *La ciudad del sol* de Campanella y *La nueva Atlántida* de Bacon. Como tantos otros compañeros en la forja de utopías, le preocupó

---

[6] LEIBNIZ, *Werke*, ed. Klopp, ser. I, V, 69.

[7] Cf. Paolo Rossi, *Clavis universalis: Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (Milán, 1960).

[8] LEIBNIZ, *Werke*, ed. Klopp, ser. I, V, 69.

sobremanera distinguirse claramente de los proponentes de tales extravagantes ideas y diferenciar su propio proyecto «práctico» del de los demás. El no se consideró un utópico; el suyo era el auténtico mensaje del designio de la Providencia. En un esbozo de memorándum que redactó en 1671 para la creación de una sociedad en Alemania dedicada al fomento de las artes y las ciencias, el segundo artículo estaba dedicado al problema eminentemente práctico de qué clase de gente patrocinaría dicha empresa, y cuáles serían sus motivaciones[9]. Presumía que los bienhechores en cuestión serían hombres de elevado estatus social, hombres con una gran fortuna y posición importante que no necesitaran en la vida nada más que un conciencia tranquila y una fama immortal, hombres en fin, imbuidos de la convicción de que estaban sometidos al juicio de Dios y de la posteridad (combinación que a primera vista puede parecer algo rara) y que esperaran un veredicto favorable. Estos buscarían –para bien de su propia salud– una vida plena, la paz del espíritu, un anticipo de la dicha futura y de los placeres de la immortalidad –en una palabra, *coelum in terris*–. Con el alma inundada de gozo porque esperaban la bienaventuranza eterna, y habiendo hecho todo lo que estaba a su alcance para merecer la salvación, no les importaba ya nada más que conservarse en la gracia del buen Dios. En algunas versiones se presenta la utopía académica de Leibniz como una especie de ventura capitalista independiente, sustentada primero por hombres de fortuna deseosos de asegurarse la fama y la salvación, y luego desenvolviéndose con sus propios recursos, como talleres de imprenta, de manufacturas textiles y de tintes, de pulido de lentes, cosas beneficiosas de por sí, que quedarían vinculadas a la academia central. La utopía sería entonces una operación que se costearía con sus propios medios.

Leibniz siempre defendió la necesidad de una deliberada organización de la empresa científica con el fin de salvar a Europa, una misión científica de la que tal vez se burlara la gente cuando apareciera difundida en los escritores de un tipo como Comenio, pero que tenía una resonancia especial en los memorándums de un hombre cuyo genio científico estaba universalmente reconocido. Aunque la ciencia leibniziana se aproximaba más a lo que entendían por ciencia los miembros de la Royal Society que a las fantasías «filosófico-naturales» de la primera mitad del siglo, no estaba totalmente disociada de los proyectos pansóficos más ambiciosos. Habiéndole tocado vivir al final del s. XVII, Leibniz dominaba sobre una legión de utópicos pansofistas. Sólo él era capaz de mantener vivo el ideal de Comenio y de sus precursores, y de perfilar al mismo tiempo los detalles para su consecución mediante la filosofía, la teología, la nueva lógica, el *ars combinatoria*, la diplomacia y determinadas investigaciones

[9] LEIBNIZ, *Grundriss eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät in Teütschland zu auffnehmen der Künste und Wissenschaffien* (¿1671?), en *Sämtliche Schriften und Briefe*, ser. 4, *Politische Schriften*, ed. Preussische Akademie der Wissenschaften, I (Darmstadt, 1931), 530.

científicas. Leibniz tenía una imagen monárquica de la ciencia, y sin duda copió bastante en esto de anteriores modelos, de la nueva Atlántida de Bacon, de la casa de las invenciones de Campanella, de la Cristianápolis de Andreae y del gran proyecto de Comenio para la fundación de la pansofía. Sus propios proyectos culminarían un siglo después en el plan para la organización científica tal y como aparece en el *Fragmento sobre la Nueva Atlántida* de Condorcet –y en la décima época de su *Esquisse*–, y en los proyectos napoleónicos de Saint-Simon para la hegemonía de la ciencia.

Leibniz no podía soportar la cantidad de esfuerzos que se perdían en su época en el cultivo de la ciencia. Durante mucho tiempo había predominado la ciencia individualista. Para la mayoría de los investigadores, la publicación de sus obras en revistas científicas había satisfecho su necesidad de reconocimiento de su esfuerzo personal y cumplido con los requisitos elementales para el progreso de la ciencia en general. Los derechos a la gloria personal quedaban así preservados, y el cuerpo de la ciencia se aprovechaba de una ayuda mutua e incluso salía ganando con la emulación. No obstante, había un número de individuos cada vez mayor en el siglo XVII que, como Leibniz, no estaban contentos con este tipo de acumulación científica mediante la casualidad o el esfuerzo individual. Así, desde Bacon, a principios de siglo, hasta Leibniz, al concluir el mismo, se intentó dar vida a la utopía de una ciencia universalmente organizada. Incluso la figura más individualista de esta galaxia de genios, Isaac Newton, respaldó la proposición de organizar la ciencia en sus diversas ramas, y de que la Royal Society concediera becas a los investigadores que trabajaran a un ritmo regular, emolumentos que serían retirados tan pronto como sus actividades flojearan. Los grandes proyectitas como Leibniz fueron todavía más lejos, impulsados por un espíritu que denotaba un conocimiento más profundo de las necesidades organizativas de la nueva ciencia. Comparó las *connaissances* de su tiempo con un almacén o un *comptoir* en el que no existía un inventario ni ningún tipo de orden.[10] Nadie conocía realmente el verdadero contenido del mundo científico, y por tanto no se podía aprovechar el saber existente, según los casos. Había algunos libros en que estaban anotadas un buen número de ideas y observaciones útiles, pero se podía sacar mucho más de las prácticas cotidianas de cada oficio y profesión si dichos libros estuvieran a la disposición general. Había una gran pobreza en medio de una indudable riqueza, perdiéndose muchos conocimientos por no utilizarse. Leibniz temía que la anárquica profusión de publicaciones, «cette horrible masse de livres», produjera una tal aversión hacia el saber que la humanidad acabara cayendo en la ignorancia y la barbarie[11]. Muchos investigadores

[10] LEIBNIZ, *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer pour finir les disputes et pour faire en peu de temps des grand progrès*, en *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, VII (Berlín, 1890; reimpreso ed. Hildesheim, Olms, 1961), 178.

[11] LEIBNIZ, *Préceptes pour avancer les sciences*, *ibid.*, p. 160.

científicos reunían objetos sin ningún objetivo preciso a la vista, o simplemente por fines pecuniarios, por pura distracción, o buscando la vanagloria personal, y sin pensar para nada en el avance general de las ciencias. En esta edad de genios, una de las mentes más versátiles sin duda de la Europa moderna concluía, tal vez de manera prematura, que se podía dar por terminada la época de los experimentadores individuales. Sólo buscando fines comunes bajo una dirección unificada era posible hacer progresar la ciencia de verdad. El desbancamiento del individualismo científico posesivo no se casa bien con el estilo de la burguesía ascendiente, aunque, a otros respectos, concuerda perfectamente con su ideal de plenitud, toda vez que Leibniz no desdeñó el dinero en ningún momento.

El problema de supervisar toda la creatividad científica y conservar al mismo tiempo la libertad de investigación individual, problema que tanto atormentó a Turgot y a Condorcet un siglo después, no preocupó demasiado a Leibniz. La idea de una coordinada empresa pansófica se hallaba todavía en una fase embrionaria, y no le molestaba personalmente el pesado control de la ciencia ejercido por la autoridad política. Para la organización elemental de la enseñanza y la investigación, era un objetivo utópico el mismo establecimiento de formas primitivas de cooperación entre los hombres de acción y los hombres de ciencia. La obediencia a la autoridad no se consideraba en modo alguno como un mal. El principio monárquico se erigía como la mejor forma posible en el universo, tanto para el gobierno de los asuntos de Dios, como para los regímenes que querían someterse a la voluntad divina, como todavía para el buen funcionamiento de la ciencia, de las manufacturas y del comercio.

Un primer intento para acabar con el caos consistía en dividir el conocimiento en dos partes: lo que ya conocían los europeos y lo que todavía les quedaba por descubrir. Lo ya conocido tenía que reunirse y ordenarse debidamente; la materia impresa y manuscrita se agrupaba, por una parte, en un bloque perfectamente definido y, por otra, en porciones que había que buscar, entreveradas en los textos. Allí donde aparecían manuscritos, se trataba de saber dónde había que encajarlos, lo que equivalía a una suerte de geografía universal del conocimiento científico. El respeto de Leibniz por el saber histórico y filosófico chocaba a todas luces con la opinión de Bacon de que había que deshacerse de todos los saberes del pasado, igual griegos que medievales. Leibniz tenía en la mente a un Focio mejorado y más importante, un *myriobliblon* de sólida información, y de ahí su alegato en pro de depósitos universales que fueran al mismo tiempo alfabéticos y sistemáticos. No le importaba servirse de analogías sacadas de libros jurídicos, aunque creía que los compendios médicos llenos de observaciones empíricas eran necesitados con mayor urgencia, ironizando sobre los aforismos primitivos de la medicina, de los que había más excepciones que casos que confirmaran la regla.

Un orden científico perfecto daría al hombre un placer de índole estética y redundaría en la mayor gloria de Dios. El logro supremo consistiría en un sistema unificado de leyes científicas que arrebatara las mentes hu-

manas por la belleza de su sencillez e inspirara asombro ante la maravillosa creación de Dios, como escribió en un *Discours touchant la méthode de la certitude:*

El orden científico perfecto es aquel en que aparecen las proposiciones según las demostraciones más simples, y en tal manera que estén divididas las unas respecto de las otras; pero este orden no se conoce desde el principio, siendo revelado gradualmente a medida que se perfecciona la ciencia. Se puede incluso decir que las ciencias se abrevian según van aumentando –lo cual puede parecer una gran paradoja– ya que cuantas más verdades se descubren, en mejor situación está uno para reconocer una sucesión ordenada y hacer proposiciones más universales todavía, de las que las otras no son sino meras ilustraciones o corolarios, con el resultado de que una buena parte de los descubrimientos que nos han precedido se reducirán con el tiempo a dos o tres tesis generales. Más aún, cuanto más se perfecciona la ciencia, menos grandes volúmenes necesita ya que, una vez bien establecidos los elementos, se puede encontrar lo que sea con la ayuda de *la science générale* o del arte de la invención... Además, la bella armonía de las verdades que se perciben de una vez, en un sistema ordenado, satisface más a la mente que la música más halagadora, y sirve sobre todo para despertar la admiración por el Autor de todas las cosas, que es la fuente de la verdad, la cual es el fin principal de todas las ciencias[12].

Uno de los aspectos más notables de esta utopía científica es su rechazo deliberado de la ciencia elitista o esotérica en favor de la democratización de la misma. Leibniz estaba más próximo al populismo de los moravos que la recóndita Casa de Salomón de Bacon. Todos los hombres, independientemente de su estatus o capacidad, eran válidos contribuyentes al tesoro común del saber y a la empresa utópica. No había ninguna superioridad absoluta de la teoría sobre la práctica, y el artesano y el científico aparecían como compañeros en el ámbito de la invención. Siempre que la filosofía se apartaba del mundo práctico, acababa en la esterilidad. Leibniz quería ampliar el coro de los que cantaban las maravillas divinas a todos los que trabajaban por aumentar la *commodität* en la vida, ayudaran a dar de comer a los pobres, mantuvieran alejada a la gente de la mala vida, hicieran observar el orden, acabaran con las miserias, las epidemias y las guerras, y contribuyeran de cualquier modo a la felicidad de la humanidad. Cuando escribió un memorándum al duque de Württemberg sobre la fundación de una nueva universidad (1668-1669), destacó la necesidad de ubicarla en un emplazamiento urbano para que los estudiantes no quedaran encerrados al interior de un recinto monacal, olvidándose de lo conveniente del libre intercambio entre los hombres de ciencia, por una parte, y el ciudadano de a pie, por la otra, con objeto de su mutua edificación e ilustración[13]. La ciencia tenía que penetrar en los entresijos de la manera de gobernar cristiana.

---

[12] Leibniz, *Discours touchant la méthode de la certitude, ibid.*, p. 180.

[13] Rudolf W. Meyer, *Leibniz and the Seventeenth-Century Revolution*, traducción inglesa de la obra de J. P. Stern, 1948 (Cambridge y Chicago, 1952), p. 96. Cf. también *Ursachen warum Carstatt*, en *Sämtliche Schriften und Briefe*, ser. 4, I, 107-110.

El conocimiento no escrito, desparramado por las diversas artes y profesiones, era más importante que el que estaba registrado, de manera que una parte muy importante de la información andaba por ahí suelta. No había oficio, por humilde que fuera, cuyos «secretos» no estuvieran en peligro de desaparecer, junto con los practicantes del mismo. Las manufacturas, las artes, las finanzas, los asuntos militares, todo dependía de la perpetuación de un tal conocimiento. Muchos sabios estaban todavía ocupados en vaporosas discusiones abstractas cuando había tantísimas cosas de utilidad pública por investigar. La concepción de Leibniz sobre los conocimientos que tenían que derivarse de la observación de trabajos prácticos reales incluía actividades que raramente eran objeto de estudio por parte de los eruditos: la caza, la pesca, la navegación, el comercio, los juegos de destreza y de azar. También los juegos de los niños podían interesar al sesudo matemático[14]. Leibniz soñaba con un verdadero *théâtre de la vie humaine*, compuesto a base de observaciones, muy diferente de un *théâtre* recopilado por unos cuantos eruditos, interesados ante todo en temas para conferencias y sermones.

Los científicos habían sido groseramente negligentes a la hora de valorar el corpus de las habilidades artesanas, mientras que los artesanos, de su lado, tampoco gustaban demasiado de facilitar información a nadie que no fuera uno de sus aprendices. Leibniz esperaba atraer a los artesanos corrientes a la órbita de la civilización científica no sólo para el beneficio de éstos, sino también para que la cultura en general se enriqueciera con sus experiencias. Como en el mundo ideal estarían situadas las academias en plena ciudad, el intercambio entre filósofos y trabajadores sería muy fácil y mutuamente provechoso, realizándose así la necesaria unión entre teoría y práctica auspiciada en su cosmovisión. Rechazó asimismo el prejuicio tan extendido de que los trabajadores no tenían más remedio, si querían sobrevivir, que estar constantemente uncidos a su tarea; una vez satisfechas sus necesidades básicas, surgirían con toda su fuerza otros elementos ínsitos en su naturaleza. Su utopía de los artesanos felices no era ninguna simple abstracción. Leibniz ideó un método para mantener a los trabajadores alejados de la bebida y otros excesos, con objeto de que tomaran gusto a los temas relacionados con su actividad. Habría una persona encargada, durante las horas de trabajo, de anotar todas las nuevas ideas sobre la producción, que surgieran al filo de las conversaciones cotidianas. Los trabajadores contentos en su faena es un elemento recurrente en la historia del pensamiento utópico desde Leibniz hasta Saint-Simon, erigiéndose en contra de la concepción del trabajo como esfuerzo penoso, compartida por los griegos y los antiguos cristianos. Como la mayor parte de los proyectos de Leibniz permanecieron en manuscrito, Marx no pudo leerlos, si bien no dejó de sentir una simpatía espontánea por el filósofo que proclamara

[14] LEIBNIZ, *Discours touchant la méthode de la certitude*, en *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, VII, 181.

la unión de la teoría y la práctica –despojada de su halo religioso, por supuesto.

En muchos de sus memorándums comunica Leibniz su sentir sobre las ilimitadas capacidades creadoras del hombre en todos los estamentos de la vida. Como la inventiva humana estaba a menudo en estado de letargo, su utopía venía a fomentar y alentar la creatividad mediante instituciones especiales. Al mismo tiempo, la misteriosa aura hierática que rodeaba a los científicos de élite estaba condenada a desaparecer conforme éstos fueron aceptando la idea de ponerse a explicar todos los pormenores de sus invenciones –sin omitir una noticia de su estado psíquico en el momento del descubrimiento–, con el objeto de aprender a maximizar el *ingenio*. Descubrir la *Neigung*, la inclinación específica de cada estudiante era una de las primeras y más importantes obligaciones del sistema educativo, idea que había venido ganando partidarios en Europa central desde que Comenio se lanzara a predicar.

La propagación de la fe a través de la ciencia

Al mismo tiempo que Leibniz mostró su escepticismo sobre las instituciones igualitarias y fijó formas de meritocracia porque sería imposible encontrar hombres que valoraran en su justa medida sus propios méritos, toda vez que dejaba intactas las instituciones vigentes encargadas de organizar el trabajo y la justicia, estuvo muy alerta para encontrar la manera de dar nuevas funciones a estas instituciones. En todos sus proyectos aparece como norma inviolable el que los cambios se efectúen de modo gradual; en cada una de las series había una infinidad de estadios, de manera que lo realmente nuevo surgía muy despacio de las viejas formas. El despliegue de nuevas configuraciones estaba estimulado de forma natural por una necesidad filosófica de plenitud en el universo de Dios, y por una necesidad psicológica de crear y descubrir, presente en cada ser humano. Y, sin embargo, como tantos otros utópicos antes y después de él, Leibniz estuvo poseído por la idea de que había un momento concreto en el que, bajo la tutela de un filósofo representante de la teoría y de un gran monarca representante de la práctica, se podía forzar la proliferación de nuevas formas, por así decir, con objeto de lograr un *tempo* acelerado. Si no se cogía la ocasión en el momento preciso, un retroceso temporal podía traer malas consecuencias para toda la civilización. Los grandes proyectistas debían influir en los potentados de este mundo para que crearan un entorno político y social propicio a la máxima expresión de la inclinación productiva de cada hombre. El atributo de la inevitabilidad del proceso está como amortiguado por el hecho de que todo, inclusive un temporal movimiento retrógrado –en caso de que se produzca–, cumple un designio divino. El progreso de las *connaissances solides et utiles* –palabras que Leibniz empleaba para describir la nueva ciencia– era una deuda contraída con los antepasados, que había que saldar con la trans-

misión del saber a la generación siguiente en forma aumentada. Leibniz estaba convencido de que era la suya la época indicada para cosechar todas las experiencias del pasado, y unirlas con la nueva información que ponían a disposición de todos el arte de la imprenta, la brújula, el telescopio y el microscopio. Con el paso del tiempo habrían surgido por sí solas, como por accidente, nuevas formas y combinaciones de materia; pero ahí estaba la ciencia química para acelerar ahora el proceso. Aunque ningún invento de un genio científico establecía una diferencia permanente entre el saber y la ignorancia, porque en el transcurso del tiempo emergería el mismo saber mediante pequeños incrementos por parte de artesanos e inventores anónimos, sin embargo la ciencia organizada aceleraría el momento de la plenitud.

Las academias que ideó Leibniz para los monarcas alemanes, austríacos y rusos no se limitaban a la filosofía y a la ciencia experimental, sino que iban dirigidas a la investigación botánica y zoológica, con el fin de recoger ejemplares de nuevas especies en todas las partes del mundo. La medicina se encargaba de estudiar el temperamento, especialmente el genio y las propensiones naturales, y de hallar la manera de reconocerlas y utilizarlas para el perfeccionamiento de las artes y las ciencias. El sentido de urgencia que inspirara a *La gran instauración* de Bacon se hallaba realzado en Leibniz, con su alegato por una explosión científica en todos los campos; el destino moral y religioso de la civilización cristiana dependía de ello. La ciencia militar y otros modos de perpetrar el mal estaban evolucionando con tanta rapidez que Leibniz se contentaba con que las *sciences du réel et du salutaire* fueran al mismo ritmo que las ciencias nocivas. En su prospectiva general, se cuidó muy bien de dividir de tal modo las ciencias «buenas» y las «malas» que no quedara perturbado el equilibrio de la armonía universal. La invención del cañón –un mal aparente– era en realidad un regalo del cielo porque su consecuencia inmediata era detener la expansión otomana, y algún día conseguiría barrer a todos los turcos del escenario europeo. Entonces Grecia sería liberada de la barbarie y podría disfrutar de los beneficios de la ciencia fundada precisamente por ella, mientras Asia, la madre de la religión, recibiría los frutos de la práctica de la verdadera fe[15].

Llevado por su temprana adulación de Luis XV, el joven Leibniz había estado convencido de que la voluntad de este monarca bastaría para lograr más resultados en la ciencia que los acumulados hasta entonces. El tiempo necesario para el descubrimiento quedaría abreviado, y bastarían unos años para llevar a término lo que antes exigiera siglos. Los estudios que Alejandro había empujado a Aristóteles a realizar serían poca cosa en comparación; de hecho, las memorias científicas presentadas a la Academia francesa y las operaciones efectuadas en el Observatorio sobrepasaban con mucho al antiguo duumvirato. Si Luis XIV reunía los esfuerzos científicos de todos, ello sería como un monumento, no sólo a su ca-

[15] *Ibid.*, pp. 175-176.

ridad, sino también a su gloria, superior en este sentido a sus trofeos militares. Sólo él estaba en condiciones de inspirar la realización de más descubrimientos de los que podrían hacer sin el todo los matemáticos y doctores juntos, ya que podía dar órdenes y emitir dictados para que las ciencias entraran en vía buena y rápida. El era capaz de aumentar el saber para mayor piedad y tranquilidad, para la disminución del dolor y mayor dominio del hombre sobre la naturaleza, y todo ello en mayor grado que todas las naciones de las edades pasadas juntas. Con esta extravagante retórica, Leibniz nos recuerda el llamamiento de Bacon a Jacobo I, de Campanella al monarca español y al papa, de Andreae a los sabios de la Sociedad cristiana, y de Hartlib y los comenianos al parlamento inglés. En un variopinto fragmeno de 1675, Leibniz propone hacer un examen de la situación del momento y de las futuras potencialidades del saber en unas líneas dirigidas al rey francés y en las que le promete ni más ni menos que la inmortalidad: «Sire, presento a Su Majestad el informe de un país en el que vivirá eternamente; se trata de los Campos Elíseos de los héroes, por los que hay que pasar para tener relaciones con la posteridad.» Esta apoteosis de Luis se convertiría en hostilidad declarada en el *Mars Christianissimus* (1684), una vez que Leibniz se hubiera reintegrado al mundo germánico[16].

Siguiendo la tradición de Bacon, la aplicación de los hallazgos teóricos tenía que ir pareja a los propios hallazgos. Aunque parezca que Bacon y Leibniz pertenecen a una tradición utilitaria, sacar esta conclusión de sus estudios equivaldría a hacer una reducción de su sueño de ciencia. Tanto la ciencia como sus aplicaciones eran ante todo elementos destinados a la mayor gloria de Dios. La ciencia pura revelaría mejor la sabiduría divina; su utilización para crear nuevas medidas de abundancia y aligerar los esfuerzos ilustraría mejor la bondad de Dios. Todo el que pusiera sus talentos a disposición de esta noble empresa, ya fuera un inventor, un artesano-manufacturero, o un mantenedor del orden público, estaba participando de lleno en el quehacer cristiano. No había mónadas autónomas en la armonía universal de las cosas. El amor de Dios constituía el centro de todas las actividades humanas, que quedaban así libres del riesgo de la dispersión. Ayudaba a los que se interesaban por el bien público a elevarse por encima de sus caprichos personales y poner sus acciones al unísono con la voluntad de Dios, escogiendo, entre un sinfín de posibilidades, aquellos tipos de actividad que mejor conducían al cumplimiento de los planes divinos sobre este mundo. Si parecía que había regresiones históricas, al final de los tiempos éstas se revelarían como elementos necesarios en el mejor de los mundos posibles. Todo el que no estuviera contento con este orden de cosas no amaba a Dios como era debido[17]. A

[16] *Ibid.*, pp. 176-177; *Relation de l'état présent de la république des letres*, en *Sämtliche Schriften und Briefe*, ser. 4, vol. I, p. 569; *Oeuvres*, ed. Foucher de Careil, III (1861), 1-41.

[17] LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, II. (1960), 136, Leibniz a Antoine Arnauld, Venecia, 23 de marzo de 1690.

pesar de algunos lapsus ocasionales, la *Teodicea* de Leibniz rezuma un gran optimismo, lo que dará pie a los sarcasmos de Voltaire en su *Candide ou l'optimisme*. La utopía moderna se nutre de este espíritu o tónica general, de modo que su opuesto, el pesimismo –término popularizado por Schopenhauer– es antiutópico. Los numerosos proyectos utópicos de Leibniz son mucho menos conocidos que la fórmula que Pangloss repite una y otra vez entre desastre y catástrofe.

La energía cohesiva del amor de Dios mantendría en pie toda la gran empresa científica. Leibniz no previó la fragmentación de la ciencia y la tecnología en partes que acabarían sirviendo la causa de numerosos dioses extraños. Para él, ningún corpus científico podía llevar una existencia separada. En teoría, las órdenes religiosas estaban destinadas a convertirse en instituciones científicas, brindando así una transición perfecta, sin cambios bruscos, del monasterio a la academia científica, que acabaría sustituyéndolo. Si hubiera sido posible seguir esta prescripción leibniziana, los futuros movimientos utópicos revolucionarios de Europa habría perdido su razón de ser al transformarse las tradicionales instituciones espirituales. Los sacerdotes y los monjes se habrían convertido en hombres de ciencia. La grave tendencia destructora de un cuerpo espiritual dividido en dos sectores hostiles, los científicos y los sacerdotes, estuvo muy presente en la mente de los utópicos pansóficos; este mismo problema resurgiría en el siglo XIX cuando la bifurcación se había consumado por completo.

En todos sus proyectos de academias y establecimientos científicos, Leibniz unió la práctica a la teoría, siendo ésta la característica que más le acerca a sus precursores pansofistas. El objeto de estas instituciones no era solamente promover las artes y las ciencias, sino fomentar el bienestar del país y de sus habitantes en general mejorando la agricultura, las manufacturas, el comercio, o sea, todos los aspectos de la existencia; también, hacer descubrimientos que aumentarán la admiración ante los portentos de Dios, propagar la religión cristiana e instituir gobiernos y costumbres sanas entre los paganos, los pueblos civilizados y sin civilizar, e incluso entre los salvajes. Las sociedades cultas serían los órganos principales para la propagación de la fe y la extensión de la civilización al mismo tiempo[18].

La ciencia surgiría como el principal instrumento para expandir el cristianismo, *propagatio verae fidei per scientias*[19], y el triunfo universal de la verdadera religión multiplicaría las relaciones comerciales entre to-

---

[18] Cf. LEIBNIZ, *Grundriss eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät;* Joseph, Ritter VON BERGMANN, «Leibniz in Wien, nebst fünf ungedruckten Briefen über die Gründung einer kaiserlichen Akademie der Wissenschaften an Karl Gustav Heräus in Wien», y «Leibnitzens Memoriale an der Kurfürsten Johann Wilhelm von der Pfalz wegen Errichtung einer Akademie der Wissenschaften in Wien von 2 Oktober 1704», en Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Vienna, Philosophisch-historische Classe, *Sitzungsbericht*, 13 (1854), 40-61, y 16 (1855), 3-22; y R. F. YOUNG, *Comenius in England* (Londres, 1932), doc. IV, p. 62.

[19] YOUNG, *Comenius in England*, p. 62.

das las partes del mundo. Cada una de las academias se convertiría en un eslabón de la enorme cadena internacional, promotora de la paz entre los pueblos de la tierra. La prueba más dramática de que la ciencia estaba destinada a ser el arma principal de la nueva política cristiana era el triunfo de los jesuitas misioneros en su conversión de tantísimos mandarines de la China, éxito que Leibniz atribuyó a la admiración que habían provocado al introducir los inventos y descubrimientos científicos de Europa[20]. Como Comenio, vio un movimiento paralelo a la expansión cristiana en China al otro lado del globo, donde se habían creado colegios indios dentro de los centros de saber –Harvard y William and Mary–. Las academias científicas que propuso para Berlín, Dresde y San Petersburgo estaban concebidas como una cadena de puestos destacados para la defensa de la civilización cristiana, contraria a todo tipo de barbarie. Plantadas en medio de la sociedad europea, plagada de vicios y defectos, estas academias constituirían puntos focales, libres de antagonismo. Mediante la irradiación de sus actividades, estaban destinadas a modificar el carácter esencial de todo el mundo. Los proyectos académicos de Leibniz de la década de 1670 no atrajeron seriamente a nadie en el momento de su composición. Finalmente, debido sobre todo a los esfuerzos de Leibniz y de los dos hermanos Jablonski, nietos de Comenio, abocaron en la fundación de la Academia prusiana, cuyas interminables querellas desmintieron las grandes esperanzas de Leibniz de que sería la mejor de todas las academias posibles. (El mismo había sido el primer presidente de la anterior Real Sociedad de las Ciencias de Berlín en 1700.)

Aunque participarían personas corrientes, la responsabilidad de la utopía de la ciencia caía sobre todo en las espaldas de los escogidos, unos pocos hombres como Newton (Leibniz escribía antes de su disputa definitiva), que eran, por así decir, del consejo privado de Dios. Sin falsas modestias, Leibniz definió el papel a desempeñar por los hombres de especial inteligencia en este designio providencial: eran más importantes que los grandes capitanes y estaban, por lo menos, igualados con los más dignos de los legisladores en el ayudar a la humanidad a conseguir su meta suprema. Se refería a sí mismo en términos de «togado general del bien público», causa la que deseaba servir antes que cualquier otra cosa, «inclusive la gloria y el dinero»[21]. La educación para todos según sus capacidades, la promoción de las artes y las ciencias, y una sana organización de la sociedad, tales eran los medios principales para fomentar el bien general. En cuanto a la justicia distributiva, Leibniz consideraba el reparto igual de los bienes como un sueño vano. Un régimen comunista sólo favorecería la pereza de la masa de los ciudadanos. El derecho a la propiedad era algo incuestionable, si bien los buenos ciudadanos debían de re-

[20] Cf. Jean Baruzi, *Leibniz et l'organization religieuse de la terre, d'après des documents inédits* (Paris, 1907), p. 100.

[21] Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, III (1960), 261 y 262, borrador de una carta a Thomas Burnett, 1699.

nunciar a una porción de sus riquezas para el mayor bienestar de todos. Había una nítida división entre el sector privado, donde la actividad individual era debidamente recompensada, y el servicio público de *le bien général*.

La naturaleza ecuménica de la religión

Leibniz sentó las bases de su credo religioso en la *Confesio philosophi* de 1675: «Incumbe a todo el que ame a Dios estar satisfecho con el pasado e intentar hacer del mundo futuro el mejor de los mundos posibles. Aquel, y sólo aquel, que está dispuesto de esta guisa podrá conseguir la paz del espíritu que desean tener todos los filósofos austeros, el estado de total resignación a la voluntad de Dios que siempre buscaron los místicos. El que tiene sentimientos diferentes, sean cuales fueran las palabras que salen de su boca –fe, caridad, Dios, prójimo– ni conoce a Dios como razón suprema, ni tampoco le ama»[22].

Esta religión natural de la razón era desconocida entre los pueblos primitivos, cuyos primeros dogmas y ritos no eran más que tenebrosas supersticiones. Leibniz no estaba tocado por el naciente culto al buen salvaje. Es posible que algunos filósofos antiguos tuvieran una cierta idea de la verdadera religión antes de que Jesús la convirtiera en ley y asumiera la autoridad de una revelación. Con el cristianismo, la religión natural, otrora limitada a unos cuantos sabios, se convirtió en la religión de las naciones. El Islam no violaba la religión natural, y con las conquistas musulmanas se hacía con nuevos adeptos, procedentes de pueblos primitivos. La razón, que era la voz natural de Dios en todos los hombres, los conduciría por fin a la religión natural, aunque la revelación hacía de ella una fuerza incontenible. Sin la revelación, la rápida victoria del cristianismo en amplias zonas del planeta habría sido sencillamente imposible. Aunque parezca extraño, la religión natural no convertía los dogmas teológicos del cristianismo y del Islam en cuestiones superfluas o indiferentes. El concepto leibniziano de que cada alma era inseparable de por lo menos una cantidad mínima de materia, de que cada mónada estaba unida a un cuerpo orgánico, era la base de la doctrina de la resurrección de los cuerpos, parte esencial del principio de inmortalidad. Una interpretación teológica correcta y profundamente estudiada de la extensión y esencia de los cuerpos posibilitaría la conciliación de las doctrinas calvinista, luterana y católica sobre la Eucaristía, e incluso la armonización del cristianismo trinitario con la antigua religión china. El concepto chino del *Li*, la sustancia o entidad universal de todas las cosas, podría asimilarse con la idea cristiana de sustancia[23].

---

[22] Leibniz, *Confessio philosophi: Ein Dialog*, ed. Otto Saame (Fráncfort, Klostermann, 1967), p. 110.

[23] Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, p. 95.

Pero Leibniz no era ningún latitudinario superficial; exigía que se profundizara en los dogmas de las diferentes religiones positivas con objeto de desenterrar los tesoros de verdad ocultos en cada una de ellas, excluyendo solamente la idolatría de las religiones primitivas y paganas[24]. Mientras hubiera civilización racional, quedaba en pie la posibilidad de una unión religiosa. Los primitivos aparecen por lo general fuera de los límites de las principales preocupaciones de Leibniz, y sus religiones tienen poco o nada con que contribuir a la armonía universal, si bien sus proyectos de reorganización de Rusia entrañaban el adiestrar a los misioneros para la propagación del cristianismo en las regiones más bárbaras del imperio. Su irenismo no estaba basado en un compromiso entre sectas hostiles, sino en la prueba de que la teología cristiana, con su Trinidad, estaba presente de hecho en las creencias de todas las grandes religiones. No había que combatir ni condenar los ritos y las doctrinas de las más importantes religiones no protestantes, sino que había que analizarlas detenidamente con el fin de mostrar que concordaban de alguna manera con la teología protestante. Él nunca habría emprendido la tarea de derrumbar una institución religiosa cualquiera, católica o griego-ortodoxa, que fuera distinta a su fe luterana, antes bien intentaría convencer a sus sacerdotes con verdades que no podrían controvertir, y los alentaría para que extendieran sus actividades futuras a campos de la ciencia y del saber que no hubiesen sido antes objeto de su cultivo.

En 1703, Leibniz se había convertido en un enemigo declarado de los profetas que no podían demostrar su iluminación interior mediante fenómenos externos, que pudieran juzgar todos los hombres. Conforme ganaba terreno el método experimental de la ciencia, se iría viniendo abajo, así esperaba al menos, el entusiasmo religioso porque la convicción interna del profeta no estaba respaldada ni por la razón universal ni por el testimonio de los sentidos. A Moisés se le había concedido una muestra externa de su elección en la zarza ardiente; pero los profetas modernos no tenían más que su propio testimonio para fundamentar su autoridad. A pesar de una temprana afinidad con el pensamiento comeniano, expresada en sus poemas juveniles, y de la semejanza de los proyectos de Leibniz con los de la pansofía cristiana –una lengua universal, el centralismo de la reforma educativa, el ordenamiento de la investigación científica, la conversión de la China–, mostró una tendencia a tratar las doctrinas de Comenio con una cierta condescendencia. En una carta dirigida en 1672 a Magnus Hessenthaler, profesor de política y retórica en Tubinga, Leibniz admitía que las obras de Comenio eran más profundas de lo que parecían a primera vista, pero que le repugnaba su postura quiliástica y su asociación con falsos profetas[25]. Tras la implicación de Drabík en el fra-

[24] Cf. su carta a Nicolas Rémond, fechada en Viena, el 26 de ag. de 1714, en *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, III, 624-625.

[25] Cf. K. Bittner, «J. A. Comenius and G. W. Leibniz», *Zeitschrift für slavische Philologie*, 6 (1929), 115-145; 7 (1930), 53-93.

caso de la empresa polaca, y su consiguiente decapitación, la acusación de asociación hizo indiscreta la mención de Comenio, por lo que su nombre desapareció casi por completo de las cartas de Leibniz. Leibniz recelaba mucho ante cualquier manifestación de fanatismo; la religión inculcada con pasión cerraba las mentes de los hombres a las verdades de la teología racional. Sólo mientras prevaleciera el racionalismo cabría alimentar esperanzas sobre la unión religiosa.

China y Rusia, partes integrantes de la utopía

Para Leibniz, cualquier momento histórico estaba preñado de una infinidad de posibilidades. Era un deber de todo hombre de su tiempo trabajar para la realización de esta posibilidad, conformándose lo más posible a la voluntad y a los mandamientos de Dios, y desarrollando al máximo sus poderes sobre su mundo ambiente. Contrariamente a los esquemas de tantos otros utópicos, los proyectos de Leibniz no eran una negación del pasado ni un repudio del presente, sino un intento por hallar en la sociedad de la época los elementos tradicionales que sirvieran de algún modo para fomentar el advenimiento de un futuro ideal, en armonía con los principios morales del cristianismo. Le preocupaba menos la dialéctica entre el futuro imaginado y el presente que el descubrir las mejores proyecciones entre un sinfín de potencialidades contemporáneas. Su ideal se circunscribía a los principios religiosos y morales al uso en Europa; el contenido de la utopía estaba determinado por una comprensión política de lo que podía nacer del presente. Leibniz se refería a su persona en términos de comadrona del presente, cuyos frutos perdudarían en el futuro. Karl Marx extendió, pese a las enormes diferencias en su concepción del ritmo dinámico del proceso histórico, que eran hermanos. Engels regaló en cierta ocasión a Marx una alfombra que había pertenecido a Leibniz. El teórico revolucionario se sintió encantado con este presente: poner los pies donde Leibniz los había posado le confirmaba aún más en su creencia de que el presente estaba preñado de futuro.

Leibniz previó el fin de la fragmentación de la humanidad en una serie de fases –primero sería el fortalecimiento y unificación de Alemania, luego del Sacro Imperio Romano, después de toda Europa y, por fin, del mundo entero–. Para llevar a buen término esta progresión, ideó una *Kabinettspolitik* un tanto barroca, que preveía la puesta en juego de alianzas y alineaciones transitorias. Pero, en lo más profundo de su concepción, estas manipulaciones políticas estaban siempre integradas en un contexto universalista. El bien público era para él la norma suprema; y por «público» entendía todos aquellos que reconocían a Dios y que, por ello mismo, se hallaban unidos en una sola *mundi civitas*[26]. Con todo, el ideal

[26] Leibniz, *Elementa Juris Naturalis*, en *Sämtliche Schriften und Briefe*, ser. 6, *Philosophische Schriften*, I, ed. Preussische Akademie der Wissenschaften (Darmstadt, 1930), 445.

universal de Leibniz no estribaba en un cosmopolitanismo sin rostro. Las culturas individuales conservarían su carácter nacional como mónadas indestructibles, toda vez que se incorporaban en un orden más complejo que acabaría con las discordias entre los hombres.

No todas las proposiciones de Leibniz en pro de la unificación eran inocentes –detectamos al menos una «aberración»–. Durante los años 1671-72, junto al memorándum (el *Consilium Aegyptiacum*) para la conquista de Egipto presentado a Luis XIV, incluía un esquema que explotaba las diferencias culturales, en vez de respetarlas. Un nuevo ejército invencible capaz de conquistar el mundo sería reclutado entre el mayor número de naciones posible, hombres que no pudieran así comunicarse los unos con los otros, que no tuvieran una voluntad propia, en resumidas cuentas «una espléndida colección de medio bestias» *(pulchrum concilium semibestiarum)*[27]. Se ha solido considerar el proyecto egipcio como un mero artilugio político para desviar las energías guerreras de Francia de los mundos holandés y germánico y quemarlas en la conquista de los mahometanos; es posible que esta consideración haya entrado también en la estrategia global de Leibniz. Pero, por lo general, los planes de Leibniz, aun cuando estaban calculados para que dieran a algún príncipe protector una ventaja inmediata en el equilibrio europeo, iban íntimamente ligados al grandioso objetivo de establecer la paz mediante la tarea de civilizar y reunir a todos los pueblos del mundo. Egipto era una estación en el trayecto hacia China.

Si bien es verdad que el ideal de la paz universal no excluía la guerra como una instrumentalidad ocasional, lo cierto es que las más de las veces la intención primera de la conquista era directamente intelectual: con la unión de las mentes y de las creencias religiosas, el mundo lograría entrar en una fase de paz y armonía. Los mecanismos ideados por Leibniz aparecen menos extravagantes que los de utópicos como Fourier, porque están compuestos de elementos que nos son más familiares –conciliaciones teológicas, el fomento de la invención científica, combinaciones diplomáticas, el entendimiento mediante una mejor comunicación–. Pero, dadas las realidades político-sociales de finales del diecisiete y principios del dieciocho, no son menos radicales en cuanto desviaciones laterales de las posibilidades de este mundo. Este hombre, que, desde el interior mismo de una corte de príncipes, podía permitirse el lujo de diagnosticar una situación personal o política, era a la vez capaz de elevarse a las alturas de la pura fantasía.

Aunque la mayor parte de los memorándums políticos que preparó Leibniz estaban destinados a individuos privados, de especial abolengo, y no a la masa de la gente en general, y aunque se quedaran en estado de manuscritos, publicó sin embargo por la vía ordinaria la *Novissima Sini-*

[27] LEIBNIZ, *Modus Instituendi Militiam Novam Invictam Qua Subjugari possit Orbis Terrarum: Facilis Executio Teneti Aegyptum, vel Habenti Coloniam Americanam*, en *Sämtliche Schriften und Briefe*, ser. 4, I, 408.

ca (1697), un verdadero regalo para el siglo XVIII. El libro, una miscelánea de materiales sobre China, tiene un prólogo de Leibniz en el que se invita a los potentados protestantes a borrar sus diferencias y rivalizar con los jesuitas para la conquista espiritual de China en plan amistoso, como copartícipes de una misma cultura cristiana. El interés por las Américas es mucho menor si se compara con su obsesión por China, aunque, en el punto álgido de su admiración por Pedro el Grande, intentó que los rusos se expandieran al otro lado del Atlántico, inundando toda América. En cada extremo del continente eurasiano había una civilización que sobresalía en ciertas esferas de la actividad humana, los europeos en el conocimiento de las cosas espirituales y de la ciencia, y los chinos en la conducta civil y la organización pacífica de la sociedad. Las dos estaban destinadas a acercarse y compenetrarse, civilizando de paso las extensas tierras intermedias. China, instructora de Europa, aunque este concepto se presentara como una paradoja, resultaba algo demasiado escandaloso y harto improbable de ser asumido por la mentalidad de finales del siglo XVII. «Pues es deseable que ellos a su vez nos enseñen aquellas cosas que son especialmente de nuestro interés; el mejor uso de la filosofía práctica y una manera de vivir más perfecta, por no decir nada, por el momento, de sus otras artes. Es indudable que el estado actual de nuestros negocios, sumiéndonos cada vez más en una espantosa corrupción, parece a veces indicar que somos nosotros los que necesitamos misioneros procedentes de China que nos enseñen a utilizar y practicar la religión natural, lo mismo que nosotros les hemos mandado maestros en teología revelada»[28]. En el mismo espíritu de reciprocidad, no se había sentido desconcertado cuando, en el transcurso de discusiones ecuménicas con Bossuet, se le hizo la advertencia de que, en las proyectadas circunstancias de unión, los protestantes se convertirían al catolicismo; después de todo, los católicos también se harían en cierto modo protestantes. En los proyectos de sus últimos años, después de conocer a Pedro el Grande, Leibniz dejó de concebir el imperio moscovita como una mera área de expansión de la cultura europea, considerándolo más bien como un agente activo en el movimiento rumbo a la China, construyendo así un nuevo puente, una vez que los jesuitas habían sido repudiados por el papado en la disputa acerca de los «ritos chinos», y las potencias protestantes habían dejado de oír su alegato para que se enviaran misioneros que convirtieran a los mandarines.

No se dice ni una sola palabra en los escritos de Leibniz, ni en los de los jesuitas, sobre la mentalidad china o la raza china. Sólo había una razón universal y una humanidad. Lograr infiltrarse en el mundo chino era servir a la causa del fortalecimiento de la unidad mundial. Cuando los jesuitas se declararon preparados para tolerar ciertos ritos chinos con vistas a una más fácil conversión, Leibniz salió en su ayuda. Si se conseguía

[28] LEIBNIZ, *The Preface to Leibniz' Novissima Sinica: Commentary, Translation, Text*, ed. Donald F. Lach (Honolulú, University of Hawai Press, 1957), p. 75.

persuadir al emperador de la China y a los mandarines para que aceptaran la verdadera religión, demostrándoles que los primeros escritos religiosos de sus antepasados contenían ideas similares a las de los patriarcas bíblicos, que en cierto modo se hallaban difundidas por toda la China, las dos grandes civilizaciones, la europea y la antieuropea, encontrarían un terreno común. Como la utopía irénica de Leibniz incluía, por fin, también a la religión china, se metió en toda una serie de ejercicios gimnásticos filosóficos y exegéticos para probar que no había ningún antagonismo de base entre las tradiciones religiosas más antiguas de ambas culturas. Una vez que se convencieran de este axioma, los chinos y los europeos trabajarían codo con codo en las empresas de la nueva ciencia, y, junto con los demás pueblos, se servirían del nuevo lenguaje de notaciones para expresar sus pensamientos. Las mónadas culturales no tenían por qué ser idénticas, sólo tenían que entender el mismo lenguaje de la lógica y de las definiciones conceptuales, registrado en una enciclopedia. Cuando se consiguiera la armonía intelectual y espiritual, no quedaría ya sino echar a andar por el camino de la unificación del mundo.

La necesidad de Leibniz de volver a los orígenes, y sus planes para estudiar concienzudamente las civilizaciones extrañas, en concreto la china y posteriormente la rusa, no eran muestras de su amor a lo antiguo, sino que formaban parte integrante de su filosofía. Mediante la laboriosa investigación de los remotos comienzos históricos, se podían percibir elementos comunes, ocultos en la diversidad de las formas actuales. Esto no era una concepción deista que consideraba la multiplicidad de ritos y prácticas como meras corrupciones de alguna prístina verdad abstracta. La concreción, la especificidad y los detalles históricos daban fe de la comunidad de ideas. Leibniz criticó a los misioneros jesuitas en China por no haber ido lo suficientemente lejos en su estudio de las tradiciones chinas; y, cuando en los últimos años de su vida fijó el foco de su fantasía utópica Rusia, hizo un llamamiento a los teólogos ortodoxos griegos y al zar para que instituyeran equipos de investigadores que desenterraran los manuscritos olvidados en los monasterios de todo el imperio[29]. Una vez más, su objeto no era simplemente la adquisición de conocimientos esotéricos. Tanto la heredad religiosa de los chinos como la de los eslavos, una vez puesta en contacto con la europea, se enriquecería notablemente y contribuiría poderosamente al establecimiento del nuevo universalismo.

Leibniz no quería asustar demasiado a los que pretendía convertir con «misterios amontonados indiscriminadamente sobre almas no preparadas»[30]. Estaba plenamente convencido de que existían formas intermedias en la vía hacia la perfección, de que la naturaleza no daba saltos[31].

---

[29] GUERRIER, *Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Grossen*, p. 178.

[30] LEIBNIZ, *Preface to Novissima Sinica*, p. 77.

[31] Cf. LEIBNIZ, *Nouveaux Essays sur l'entendement humain* (1703-1705), en *Sämtlichen Schriften und Briefe*, ser. 6, VI, ed. Leibniz-Forschungstelle der Universität Münster (Berlín, 1962), 56.

Sólo al final de su vida, embargado sin duda por el sentimiento de que había fracasado prácticamente en todas sus empresas, mostró signos de impaciencia el anciano y solitario historiógrafo de la Casa de Hannover, al que Newton había conseguido mantener alejado de Inglaterra, y abandonó su tradicional prudencia al redactar de un plumazo unas directivas para la total reorganización de la vida rusa, sin atender para nada a la fuerza conservadora de la iglesia ortodoxa rusa y a la absoluta ignorancia del campesinado. Se puso así a presionar para lo que se puede calificar de cambio brusco hacia un nuevo orden. Pero, por regla general, sus planes estaban debidamente razonados e incluían muchos estadios intermedios.

Los europeos se sintieron algo chocados ante la aparición en medio de ellos del zar Pedro, un bárbaro en su conducta personal, que buscaba maestros para occidentalizar a su pueblo. Para Leibniz, la guerra de Pedro contra los turcos encerraba la promesa de la liberación de los cristianos que habían caído dentro del imperio otomano, si bien sus simpatías protestantes le impidieron aclamar con total regocijo las victorias rusas sobre el monarca sueco Gustavo Adolfo, que era el héroe de los protestantes. Leibniz sentía una gran afinidad personal con el mundo eslavo. Un fragmento autobiográfico empieza rastreando en su apellido reminiscencias eslavas: «Leubniziorum sive Lubenieczíorum nomen slavonicum; familia in Polonica...»[32]. El había oído hablar a menudo de la inteligencia de Pedro, de su activismo y pasión por aprender cosas nuevas, junto a otros relatos que denunciaban su crueldad. Leibniz estaba fascinado con este monstruo imperial, que ofrecía a los príncipes alemanes sus manos encallecidas en su empresa de construir setenta y cinco barcos, y que, por mucho que lo intentaba, no lograba concentrarse en la audición de la suave música italiana.

Leibniz tenía todo un arte especial para mantener relaciones al mismo tiempo con las personas más dispares. Todavía estaba aplaudiendo los esfuerzos de los jesuitas por convertir a los chinos cuando empezó a redactar cartas programáticas dirigidas a Pedro –más de una década antes, había sido formalmente nombrado consejero del zar–. La asociación de Leibniz con las grandes potencias, en cuanto que las consideraba instrumentos de la salvación de Europa, no se puede tachar de ambivalente. El conocía la misión divina que se le había encomendado de manera especial, pero sabía al mismo tiempo que los instrumentos con que contaba no eran infalibles. Como nunca perdió la lucidez sobre lo que acontecía en la civilización religiosa de su tiempo, y se dio cuenta desde muy pronto de las barbaridades cometidas por el «escita» que había escogido; pero también sabía que Dios puede escribir derecho con trazos torcidos. A Leibniz se le ha descrito a veces como cortesano-dilettante, a la caza de reyes y emperadores ante los que poder desplegar su ingenio. El lado va-

[32] Cf. Gottschalk Eduard GUHRAUER, *Gottfried Wilhelm, Freiherr von Leibniz: Eine Biographie* (Breslau, 1846; reimpr. ed., Hildesheim, Olms, 1966), II, «Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata», 52.

nidoso de su carácter, así como su deseo de asociarse e intimar con los poderosos de la tierra, es algo que no se puede negar; pero, una vez designado su héroe, la pasión y la persistencia con las que le sirvió dan fe de su espíritu fiel y abnegado. Cuando se sentía impulsado por la urgencia de este tipo de relación, era capaz de mostrar un candor rayano en la ingenuidad, como se ve en la carta escrita el 2 de septiembre de 1709 a Urbich, el ministro ruso en Viena, en la que manifestaba su deseo de convertirse en el «instrument en chef» del zar: «El honor que tengo de contarme entre los miembros más antiguos de las reales sociedades..., por no decir nada de los importantísimos descubrimientos que se me reconocen universalmente, me da pie para esperar que se me encomiende la dirección de tan alta empresa; la cual preferiré a buen seguro a cualquier otro tipo de ocupación»[33]. Leibniz llevó a cabo su labor de adoctrinamiento del zar, plenamente convencido de que estaba designado por Dios para servir de puente entre Europa y China. Hubo tres encuentros, en Torgau en 1711, en Carlsbad en 1712, y en Herrenhausen y Pyrmont en 1716. Leibniz sentía que había llegado por fin el día de la iluminación de Rusia. En enero de 1716 –el año de su muerte–, escribió: «Aparece como voluntad de Dios que la ciencia se extienda por todo el orbe, y ahora le toca el turno al país de los escitas»[34].

Leibniz tuvo la *passio utopiensis*, aunque, a pesar de haberse dejado embarcar en las más grandes empresas, nunca perdiera el sentido cortesano del humor ni una cierta distancia respecto de sus propios proyectos. A la vez maestro en el arte de adivinar las intenciones políticas en las complejas intrigas diplomáticas de la Europa de su tiempo y ungido del Señor, designado para poner en marcha una república cristiana universal, tenía motivos sobrados para reírse de sí mismo. Sus esfuerzos iban acompañados de una buena dosis de autocommiseración y, conforme se fue haciendo viejo, de un cierto escepticismo respecto al eventual éxito de sus proyectos. Su talante utópico fue cambiando así con los años. El plan egipcio de sus años jóvenes fue diseñado con toda la seriedad del mundo; pero ya estamos menos convencidos del alcance de sus ambiciones con el zar Pedro. Por esta época es posible que, a la manera de Moro, deseara más cosas de las que realmente esperaba obtener. En noviembre de 1712, tras haber sido invitado a entrevistarse con el zar en Carlsbad, donde éste se hallaba realizando una cura, Leibniz escribió a la Electora Sofía en tono desenvuelto: «Su Alteza Electora encontrará extraordinario que yo sea en cierto modo el Solón de Rusia, aunque a distancia. O séase, que el zar me ha informado mediante el conde Golofkin, su gran canciller, que desea revise sus ordenanzas y redacte una reglamentación sobre el derecho y la administración de la justicia. Como sostengo que las leyes más breves, como los diez mandamientos divinos y las doce tablas de la anti-

[33] BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, pp. 123-124.

[34] LEIBNIZ, *Oeuvres*, ed. Fouchez de Careil, VII (1875), 512, borrador de una carta a Pedro el Grande, del 16 de enero de 1716.

gua Roma, son las mejores de todas, y como quiera que este tema ha sido objeto de mi reflexión durante muchísimos años, esta tarea no me presentará mayores problemas; además, no tengó que darme ninguna prisa, pues el zar pretende ser legislador sólo una vez terminada la guerra»[35].

Los planes para la reforma de Rusia constituyen la última utopia de Leibniz, el intento final para ganar el Oriente a la causa de la república cristiana. Se transplantaron los proyectos de su contexto europeo occidental y se aplicaron a la completa reforma de la sociedad rusa bajo la égida del zar. Así, de pronto, el mismo carácter primitivo del pueblo ruso adoptó un tono de virtud. El vasto imperio era una tábula rasa sobre la que el filósofo podía plasmar a su guisa su nuevo ordenamiento. En un monentáneo brote de entusiasmo infantil, nuestro proyecto diplomático soñó con la reorganización del sistema educativo ruso con la ayuda de la iglesia ortodoxa, con la reestructuración de la burocracia y con un generoso apoyo a las artes y las manufacturas, para conseguir en resumidas cuentas una Rusia independiente del Occidente. En la utopía rusa se entrelazan dos de los hilos principales de la fantasía futurista de Leibniz. Ahí estaba un imperio capaz de ser remodelado a base de nuevas leyes, de un método de trabajo, de un sistema educativo, de la institución de las artes y las ciencias, o sea, de todo lo que una vez propusiera a los Estados alemanes. Se trataba, al mismo tiempo, de un proyecto universalista en el que Rusia aparecía como vínculo de unión con el mundo chino, con el zar Pedro substituyendo al Luis XIV de su prístino *Consilum* egipcio. También saldría ganando su ideal de la catolicidad universal ya que se trataba de promover consejos en los que los creyentes ortodoxos y los protestantes de Rusia pudieran hallar una nueva plataforma de entendimiento.

En las proposiciones de Leibniz para la construcción de universidades y escuelas por toda Rusia, los profesores asumen un nuevo papel. En los niveles inferiores, los maestros serían los principales representantes del Estado en las diferentes localidades, mientras que los profesores se convertirían en verdaderos consejeros de la corte. Todo el sistema, en el que se casaría la teoría con la práctica, formaba una colosal estructura piramidal, culminando en un colegio supremo dotado de un presidente y cuyos miembros eran consejeros imperiales del zar. No había una nítida división entre los quehaceres inetelectuales y prácticos en el servicio a la sociedad. Las escuelas para la educación primaria se encargarían de descubrir los talentos especiales en los niños, que serían asignados a determinados artesanos o mandados a escuelas superiores según la naturaleza de sus aptitudes.

La última utopía cristiana

Un historiador del pensamiento que escriba en el último cuarto del siglo XX no tiene ni el derecho ni los medios a su alcance para despachar

[35] Leibniz, *Werke*, ed. Klopp, ser. I, IX, 373-374.

con cuatro fórmulas a un filósofo de la envergadura de Leibniz. Cuando un hombre ha pasado cincuenta años de su vida trabajando incansablemente como él por descubrir la voluntad de Dios en este mundo, los juicios someros que se suelen emitir a veces a su respecto se nos quedan bastante cortos. Hombre complejo y sensible si los hubo, desgarrado por fuerzas en conflicto, Leibniz tuvo sin duda muchos lapsus, y más de una vez «se cambió de chaqueta» bajo el impacto de los cambios violentos que se produjeron en el mundo de la diplomacia dinástica en que le tocó vivir hasta su muerte. Sin embargo, poseyó una fe inquebrantable en las cualidades curativas de una pansofía cristiana salvadora del orden de la cultura europea y, mediante su propagación, del orden mundial. Utopía que era todavía esencialmente «eurocéntrica», aun cuando alargara sus tentáculos al oriente chino y al occidente americano. Era científica por la prioridad otorgada a las cosas reales como fundamento del conocimiento, aunque la fuerza controladora era una espiritualidad inconfundiblemente cristiana. Leibniz, que quiso crear una nueva lógica y poseía una disposición maravillosa para las matemáticas, advirtió contra el desprecio de los cartesianos hacia la experiencia histórica. El buscaba una cristianismo ecuménico, aunque su postura dogmática no se pudo liberar siempre de un ramalazo protestante algo provinciano. Fue la suya la última gran visión utópica que extrajo su significación del amor de Dios y de la exploración de su palabra en todas sus dimensiones, geográfica, histórica, teológica y científica. Quizá sea Teilhard de Chardin su más fiel encarnación en el siglo XX, aunque su visión quite importancia a la concreta realidad histórica del pasado del hombre.

El amor de Dios como fuerza motora de la utopía cristiana de Leibniz no resulta más fácil de comunicar a un hombre de finales del siglo XX que la ciencia de Newton concebida como expresión de su obediencia a los mandamientos de Dios Padre. Newton, que rebajó la figura de Cristo en la trinidad divina, destacó la obediencia personal a un Señor y Maestro omnipotente; hay en Newton muy poca preocupación por los problemas de la humanidad, aun cuando cumpliera con los requisitos de la caridad cristiana –distribuía biblias a los pobres– y realizara las tareas propias de su vocación científica con suma diligencia. El amor de Dios de Leibniz exigía una expresión mucho más amplia y se hacía patente en una vida de acción que respondía a una misión social: guiar a toda la humanidad por la senda de la progresiva realización de la voluntad de Dios. Los dos amores y las dos glorias de Dios no tienen punto de comparación: Newton se veía a sí mismo en la cabeza de Dios, mientras que Leibniz se consideraba como un gran planificador.

Cuando en la Europa del siglo XVII se estaban desmoronando las viejas estructuras jerárquicas en las instituciones religiosas y estatales, y también en las relaciones económicas, la utopía de la pansofía intentó restablecer la armonía reintegrando la nueva ciencia a la cultura cristiana tradicional. El intento fracasó, aunque no sin dejar algún residuo. La búsqueda utópica se reanudó en la edad siguiente, pero bajo auspicios muy

diferentes. En la versión francesa del cosmopolitanismo del siglo XVIII, la visión universal se tornó militantemente anticlerical e incluso anticristiana. Como la pansofía, la ilustración fue naturalista y científica. Pero su concepción de la naturaleza fue sensual y volcada a la búsqueda del placer; y su ciencia, popularizada por los filósofos franceses, sirvió para atacar al sistema religioso y, para bien o para mal, para secularizar la cultura europea más allá, e independientemente, de cualquier tipo de redención.

PARTE IV

LAS EUPSIQUIAS DE LA ILUSTRACIÒN

Jean-Jacques Rousseau
Grabado según Cochin hijo para el *Emilio*

16

EL DILEMA DE LOS FILÓSOFOS

Al hojear la *Encyclopédie*, asombra la ausencia de un artículo sobre la utopía según se van desgranando los epígrafes desde *utilité* hasta Utrecht. Si se hace un muestrario de los artículos de la Enciclopedia sobre los más famosos autores de utopías para ver si nuestro tema aparece tratado de alguna manera bajo sus nombres, conseguiremos igualmente resultados muy pobres. No aparece rúbrica alguna para Tomás Moro; por otra parte, el esperado elogio de Francis Bacon está ahí, pero sin hacer referencia alguna a su *Nueva Atlántida;* y Campanella es sencillamente denigrado a causa de sus fantasías filosóficas, toda vez que se ignora por completo su *Ciudad del sol*. Finalmente, se hace tan sólo una ligera mención de los grandes designios filosóficos de Leibniz para la paz ecuménica y la conversión de los paganos.

Los racionalistas de la Ilustración o bien trataron a los visionarios del siglo XVII como mentes calenturientas, cuya imaginación había desbancado a la razón, dejando tras de sí toda una masa de confusiones –léase a este propósito la pieza burlona de Pierre Bayle sobre Comenio en el *Diccionario histórico y crítico* y las biografías de Diderot de Bruno y Campanella– o, al estudiar a los genios de la edad anterior que se dignaban aceptar en su canon, reducían sus complejos sistemas filosóficos a la enumeración de unas cuantas fórmulas triviales.

Ninguno de los *patres majores* de las Luces francesas escribió una utopía en el sentido usual de la palabra, aun cuando se descubren en sus obras divagaciones utópicas cuya verdadera intención, una vez analizadas, resultan más bien ambiguas. Las digresiones utópicas que aparecen en los escritos de las «primeras figuras» entre los filósofos, como la «Historia de los trogloditas» de las *Cartas persas* de Montesquieu, un esbozo de El Dorado en el *Cándido* de Voltaire, o la loa de la manera de vivir de los tahitianos, que parecen desconocer el pecado y la vergüenza, tal y como se refleja en el *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot, no deberían interpretarse como la exaltación de un modelo utópico. Di-

derot podía deshacerse en elogios hablando de la isla de Lampedusa, pero fue fundamentalmente escéptico en cuanto a la adaptabilidad a Europa de las costumbres sexuales de Tahití, como muestra su diálogo final entre «A» y «B»; la pieza de Voltaire es precisamente una parodia de las utopías; por su parte, Montesquieu intenta simplemente hacernos pasar un buen rato, y, en su *Voyage à Paphos*, hace concesiones de cuando en cuando a una pornografía moderada.

En las raras ocasiones en que Grimm, Meister y sus colaboradores, que distribuían una famosa circular literaria entre los aristócratas europeos, se molestaron en hablar de alguna de las numerosas utopías escritas a la manera de Moro, sus reseñas fueron por lo general despectivas. Despachaban estas obras con la desdeñosa calificación de *espèce d'utopie*. Tampoco se entretuvieron demasiado con los planes y proyectos filosóficos de una reforma universal. Una breve noticia de la *Oceana* de James Harrington, que aparece en la *Enciclopedia* a propósito de la descripción geográfica del condado de Rutland, donde naciera Harrington, da pie al caballero de Jaucourt, el brazo derecho de Diderot, para desacreditar los planes universales de repúblicas imaginarias: «La perfección y la inmortalidad de una república son igual de quiméricas que las del hombre»[1]. Todo esto da que pensar sobre lo que sucedió con el modo utópico en el pensamiento del siglo XVIII. No cabe duda de que se acopló a la moda de razonar de la época. Pero ¿dónde hay que buscarlo en concreto en este siglo de las luces, y qué configuración adoptó?

La verdad es que cuesta hacerse a la idea de que es imposible descubrir un único prototipo utópico dominante, análogo a la visión pansófica cristiana del siglo XVII; pero no queda más remedio. Difícil es encontrar rasgos comunes en *Las aventuras de Telémaco* del arzobispo de Cambrai y en la nueva constitución civil propuesta para Francia por el marqués de Sade en su libertina *La philosophie dans le boudoir*, por escoger una utopía del principio del período y otra del final del mismo. No nos queda sino proceder con el método retórico de la *partitio*, tan caro a Francis Bacon, el favorito de los filósofos, y desechar la idea de resumir en una fórmula almidonada la esencia fenomenológica de todas las utopías del siglo XVIII. Es demasiado grande la variedad de las experiencias utópicas para que se puedan meter bajo una misma rúbrica. Y, sin embargo, tampoco nos satisface la fácil solución de que cada escritor tenía su utopía aparte, o que no es posible discernir unos rasgos generales comunes en esta vasta aglomeración literaria.

Detectamos al menos cinco posturas diferentes sobre la utopía, manifestadas a lo largo del siglo en cuestión: la de los *patres majores*, la de Rousseau, el renegado del culto filosófico, la de las novelas populares, la de los proyectistas teóricos de una especie de comunismo, y, por último,

---

[1] *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, ed. Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert, 35 vols. (Paris, 1751-1780), «County of Rutland», XIV, 448.

la de los profetas del futuro al final de la centuria; Turgot y Condorcet, de Sade y Restif de la Bretonne, Saint-Just y Babeuf, que pertenecen a una categoría aparte. Los filósofos más importantes se hallan en una fase transitoria hacia la eucronía, y sus dudas y aprensiones se pueden ilustrar mejor con su actitud ambigua ante dos de las más relevantes concepciones de la época: la idea de la perfectibilidad y el mito del buen salvaje.

Vicisitudes históricas

Para la mayoría de los filósofos, convencidos de la recurrente decadencia después de cada brote de civilización floreciente, un sistema óptimo perdurable era una improbable fantasía. Y esto no estaba en contradicción con la creencia de Diderot en que los hombres de su generación debían trabajar para reunir todos sus conocimientos fácticos en una gran enciclopedia, de modo que las generaciones futuras tuvieran un buen concepto de ellos y proclamaran sus excelencias. El artículo «Encyclopédie», escrito por el propio Diderot, contiene las palabras que se convertirían más tarde en el título de la *Esquisse* de Condorcet, «l'historie des progrès de l'esprit humain»; pero no hay nada que se parezca a un compromiso con la eucronía del *progrès indéfini*. Hay excursus autocongratulatorios sobre los múltiples usos que podrá tener una enciclopedia, ante todo volcada al futuro, en la tarea de acelerar la acumulación del conocimiento, aunque abundan igualmente los *caveats:* «Las revoluciones cíclicas son ineluctables. Siempre se han dado y siempre se darán. La longitud del intervalo máximo entre una revolución y otra está prefijada. Este factor limita por sí solo el alcance de nuestros trabajos. Hay un punto en la adquisición del conocimiento, más allá del cual no es posible seguir.» Además, el saber científico tampoco dejará de ser más que el coto reservado de una élite: «La gran masa de la especie humana no es capaz ni de seguir ni de entender esta marcha de la mente humana. El más alto nivel de educación que puede alcanzar tiene sus límites»[2].

Para los enciclopedistas, la moral y la política no eran ramas del saber lo suficientemente rigurosas como para permitir el trazado de ambiciosos modelos de sociedades perfectas. Tal vez podía un filósofo influir en los reyes para emprender acciones en dirección del bien, acabando con las guerras, secularizando el Estado, reformando las leyes penales y trayendo los beneficios de la prosperidad a todos los súbditos; pero la idea de una sociedad duradera, estable y perfecta en un mundo fundamentalmente mudable –doctrina de las vicisitudes heredada del mundo clásico y del Renacimiento– planteaba serias dudas. Hasta las *Sorboniques* de Turgot, el sueño con el año 2440 de Mercier y la *Esquisse* de Condorcet no aparecen esperanzas fundadas sobre un estado del hombre cualitativamente más perfecto y que pudiera perdurar como consecuen-

[2] *Encyclopédie*, «Encyclopédie», XII, 361.

cia del inevitable progreso. Podría y debería darse la abolición de obvios abusos tales como la contumelia de los aristócratas y los impedimentos legales a la laboriosidad –sobre este punto existía un consenso–. Había que extirpar las religiones fanáticas, y los hombres serían más libres y dichosos en sus relaciones políticas y sociales. Pero los filósofos apenas imaginaron que también acabarían las rivalidades de los imperios y las depredaciones de la guerra, o que los hombres llegarían a ser tan buenos y virtuosos como lo eran ellos mismos.

La postura de los filósofos con respecto a una sociedad ideal era parecida a la de los primeros estoicos –Zenón y Crisipo–. El hombre virtuoso sentía en su fuero interior lo que era bueno en una circunstancia dada, por lo que no precisaba de ningún sistema abstracto. Si todos los hombres fueran virtuosos o se convirtieran en filósofos, no habría necesidad alguna de un gobierno cualquiera. Pero, mientras esta transformación estupenda no se hacía realidad –además de que se sabía casi de seguro que no se daría nunca de hecho–, los seres humanos no podían por menos de mostrarse variables, más o menos buenos, y con una felicidad que dependía en gran parte de la persona de los soberanos, que también serían a su vez buenos o malos, listos o tontos. Pero lo que se dice una utopía, un orden asegurado y duradero, era algo que superaba las expectativas del filósofo. Tales esquemas sonaban a dogmatismos, a rigideces y a las falsas ilusiones paradisiacas de las crueles y engañosas religiones que habían mantenido a la humanidad en la inopia. La posteridad, con el progreso de las artes y las ciencias, no cabe duda de que saldría ganando a muchos niveles tras este ciclo importante de la historia; sin embargo, se sabía perfectamente que siempre habría desgracias donde hubiera humanidad; de ahí la alternancia de las buenas y malas rachas en la historia humana. El triunfo de un hombre malo es algo que nunca se podía descartar del todo, y la llegada de un período de decadencia era algo con que había que contar siempre –como consecuencia del agotamiento producido en la naturaleza o en la sociedad–. El abate Galiani, uno de los favoritos del círculo de Holbach, tenía una concepción de los *ricorsi* históricos, heredada de Vico, según la cual se excluía todo bien absoluto duradero. Nicolas Boulanger, ese extraño ingeniero y explicador de mitos, por el que Diderot sintiera un afecto muy profundo, expuso una doctrina parecida, rica en ilustraciones antediluvanas.

Voltaire no era contrario a la idea de una sociedad altamente civilizada, compuesta de un pequeño número de adeptos a la filosofía, que vivieran juntos en «algún rinconcito de la tierra»[3]. Tras la condena del caballero de la Barre por sacrilegio en 1766, el filósofo septuagenario, en una de sus periódicas depresiones, siguió recurriendo a su fantasía en cartas

[3] VOLTAIRE, *Correspondance*, ed. Theodore Besterman, X (Ginebra, Institut et Musée Voltaire, 1954), 10, Voltaire a Pierre Robert Le Cornier de Cideville, Bruselas, 9 de enero de 1740; cf. también *ibid.*, LXII (1961), 141, Voltaire a Claude Germain Le Clerc de Montmerci, 25 de agosto de 1766.

dirigidas a su amigo Etienne Noël Damilaville: «Este es mi romance; es mi desdicha que tal romance no sea una historia verdadera»[4]. Hasta llegó a proponer la fundación de una sociedad de filósofos en los dominios de Federico II en Clèves. El rey dio su consentimiento a lo que supuso no era sino una broma, estipulando que los filósofos debían de mostrarse razonables, observar las normas de la decencia en sus escritos y mantener la paz. Nada en concreto salió de dicho plan, al que se había puesto un nombre en clave e iba rodeado de toda una parafernalia mistificadora muy del gusto de Voltaire. Para Federico se trataba de una buena oportunidad para emitir algunos juicios sardónicos sobre la gente y los filósofos que se creían capaces de guiarla con la razón: «Tranquilizaros...», escribió el 13 de septiembre de 1766 a su amigo monarca que se encontraba en Ferney, «si los *philosophes* fundaran un gobierno, al cabo de medio siglo el pueblo habría creado nuevas supersticiones para si y hecho objeto de adoración algún que otro objeto que espoleara su fantasía; o fabricaría pequeños ídolos; o veneraría las tumbas de sus fundadores; o invocaría al sol; o cualquier otra sandez de este tipo triunfaría sobre el culto puro y simple al Ser supremo. La superstición es una debilidad inherente a la naturaleza humana; está arraigada en todas las creaturas. Así ha sido hasta ahora y así seguirá siendo»[5].

Los enciclopedistas deseaban trabajar por la reforma como filósofos, pero como filósofos desengañados, y no como fanáticos. Habían diagnosticado las contradicciones insitas en los sistemas igualitarios estáticos, tipo el de los anabaptistas, o en las jerarquías congeladas, según la manera de la *República* de Platón (por regla general, bestia negra para ellos). En *An Enquiry concerning the Principles of Morals* su amigo David Hume tiene un breve pasaje en el que, con su acostumbrado acumen, niega la factibilidad de la propiedad en común; y, en el artículo «Igualdad» que aparece en la Enciclopedia, tras expresarse la fe en el principio de la igualdad natural, se muestra la repugnancia que produce la idea de un Estado con completa igualdad en las sociedades civilizadas. Los filósofos trataron de influir en los soberanos porque éstos detentaban el poder para hacer el bien, pero, por lo general, no se interesaron demasiado por el problema de las formas de gobierno, aun cuando ocasionalmente mostraran predilecciones fundadas en sus experiencias personales. Hay un alegato en pro del gobierno republicano que descansa en la convicción de lo raros que son soberanos de la talla de una Catalina la Grande –así se lo dijo sin más preámbulos Diderot en sus conversaciones privadas en el palacio, mientras le daba una palmadita en su real muslo para remachar su afirmación–. Convertir, empero, estos razonamientos en sistema habría representado la violación del espíritu de los filósofos. Eran cualquier cosa menos demócratas estos aduladores de Sócrates, al que una democracia había condenado a muerte. El gobierno de la plebe o la anarquía eran

[4] *Ibid.*, LXIII (1961), 13 y 19, Voltaire a Etienne Noël Damilaville, 10 y 15 de oct. de 1766.
[5] *Ibid.*, LXII (1961), 185, Federico II a Voltaire, San-Souci, 13 sept. 1766.

para los filósofos cosas mucho peores que la tiranía –esta proposición vale para todos ellos empezando con el propio Montesquieu–. La comparativa tranquilidad del gobierno absoluto, regulado por las leyes, era para muchos la forma que mejor se adecuaba a sus propósitos, y a esto difícilmente se le puede llamar utopía.

El frenético entusiasmo de los anabaptistas milenaristas repugnaba a estos irónicos filósofos, y lo mismo habrían sentido con relación a los revolucionarios del Terror, de haber vivido lo suficiente para presenciar sus masacres. La Reforma había sofocado el espíritu del primer Tomás Moro, en el que cohabitaban perfectamente la inteligencia y la utopía. La supuestamente perfecta sociedad de los israelitas deuteronómicos y sus leyes crueles estaban todavía bien presentes en las memorias de estos filósofos. La mayoría de ellos eran demasiado desordenados en su vida personal, pese a sus constantes protestas de virtud –pretendían subsanar la inconsistencia de sus conductas con su cacareada sinceridad–, para favorecer el sistema cerrado de una utopía tradicional, basada en la inmovilidad de sus rasgos. Las utopías se parecían demasiado al cielo cristiano, según el gusto de los filósofos. La vida era una realidad mixta, una amalgama de penas y satisfacciones en equilibrio más o menos igual, había escrito Voltaire en su ataque a Pascal. El estado de la felicidad utópica, de la calmosa tranquilidad no puntuada por la intrusión de placeres intensos, era demasiado monótono y aburrido, lo mismo que el paraíso cristiano abarrotado de santos.

Diderot el incorregible

Denis Diderot, más que cualquier otra figura de la Ilustración, es un fiel exponente de los dilemas que planteó a los filósofos la idea de una república óptima perdurable.

En una conversación imaginaria con Grimm, que aparece en el *Salon* de 1767, Diderot plantea una vez más el eterno problema del influjo del lujo en las bellas artes, para pasar luego a una «sátira contra el lujo según la manera de Persio», que iba mucho más allá de los límites que se había prefijado para dicho tema[6]. Diderot juega con los problemas de la sociedad ideal en el estilo brillante que le caracteriza. Tras negar toda una sucesión de sociedades históricas «utópicas» en la cultura occidental, vuelve en seguida a su posición sólida y segura, a su nido de horizontes limitados. Sólo que no le creemos porque sabemos que no se queda ahí: el diálogo con su alter ego pasa a presentarnos las dudas que él sintió –en ese momento al menos.

Diderot echó en cara a su otro yo su envidiosa concepción de las diferentes sociedades históricas de la especie humana. Lo mejor para curar su desencanto era recobrar la edad de oro. Nada de eso, responde el otro Di-

[6] Diderot, *Salons*, ed. Jean Seznec y Jean Adhémar, III (Oxford, Clarendon, 1963), 121.

derot. La versión de lo pastoril del siglo XVIII fue aceptada como la descripción de la edad de oro para luego ser completamente demolida. Diderot no era ningún defensor de una vida pasada suspirando a los pies de una pastora; quería un mundo real para el hombre, lo que implicaba la presencia del trabajo y el sufrimiento. A primera vista esto puede parecer resignación ante el terrible veredicto de Jehová en el Génesis; sin embargo, Diderot iba por derroteros muy distintos. No pensaba tanto en seguir un mandamiento divino cuanto en actuar como un médico seglar. En un estado de naturaleza, derivado de la edad de oro de Hesíodo, en el que el producto salía como un *automate* y las ramas se doblegaban para que los humanos pudieran alcanzar sin dificultad sus frutos, el hombre acabaría convirtiéndose en un *fainéant* (un gandul). Y esto era lo peor que podía sobrevenirle al ser humano, por mucho que se quejaran algunos poetas. Diderot estaba dispuesto a aceptar muchas cosas de la sociedad ideal, pero sabía que el hombre tenía que trabajar, pasara lo que pasara. Diderot no condenaba la ociosidad con la intensidad religiosa de la ética protestante, pero no dejaba de observar que los que no trabajaban en la sociedad se volvían mezquinos. El ocio sistemático era peligroso. El ocio, ese prerrequisito aristotélico de los ciudadanos libres amantes de la filosofía, quedaba descartado de plano. El hombre tenía que conseguir algo para poder vivir. Freud diría después que *leisten* («conseguir»), palabra a menudo mal traducida por «trabajar», era uno de los dos pilares de la vida (el otro era *lieben*). Respecto de la leche y la miel de la edad de oro –con fina imparcialidad, Diderot mezcló una promesa del libro de Josué con la edad de oro de los griegos y la poesía latina–, confiesa que difícilmente podría haberlas soportado. La leche agravaría sus crisis hepáticas y la miel le resultaba demasiado empalagosa.

Como había rechazado la edad de oro, su interlocutor le ofreció, burlándose, el salvajismo, un estadio todavía anterior en la idea de la historia antropológica del siglo XVIII. No hay más que desnudarse, seguir el consejo de Rousseau y convertirse en un salvaje. Rousseau nunca había propuesto nada parecido en su *Discurso sobre la desigualdad*, pero, por el momento, Diderot recogía el reto apoyando con guasa la posición que se le imputaba al autor del *Emilio*. El salvajismo sería sin duda una condición mejor que el actual estado de la sociedad pretendidamente feliz. Diderot cita el dicho de Rousseau de que en el estado salvaje sólo habría desigualdades naturales entre los hijos de la naturaleza. La selva primitiva desconoció los quejidos que los males innumerables del día obligaban a los humanos a proferir en su desesperación.

Como Diderot no podía ser seducido realmente por la utopía «salvaje» de Rousseau, su doble intentó desesperado probar otro truco. Si no toleraba ni la edad de oro ni el estado salvaje, ¿qué le parecía el ideal espartano y sus legendarias costumbres? Bajo un régimen semejante, los hombres no se afeminarían con el oro, los banquetes suntuosos ni los muebles elaboradísimos de la época, que tanto chocaban a la sensibilidad de Diderot. (Aunque Diderot distara mucho de insinuar que los filósofos

eran indiferentes a las delicadezas de la mesa del barón d'Holbach.) Pero, ay, tampoco la utopía espartana daba la medida. Los delicados sentimientos de Diderot no podían aguantar el espectáculo de esos monjes armados, y su corazón se inundaba de compasión a la vista de los miserables ilotas. La tiranía de los negreros americanos le parecía menos cruel.

A Diderot se le ofrece, de broma, la edad de la Roma antigua, cuando la tierra estaba repleta de grandes guerreros que colgaban sus cascos en los cuernos de los toros. No tenía nada contra estos nobles romanos, pero no podía soportar la visión de la Roma imperial empantanada en el lujo, con todo el orbe sometido al cetro de su tiranía. «Esta no es mi casa.» Los Diderots no se molestarían ni siquiera en evocar el recuerdo de la repelente Edad Media cristiana. Entonces ¿qué quedaba? ¿Dónde encontrar el puerto de salvación? Esta duda terrible quedaría sin despejar: «Ya no sé en qué edad, en qué siglo o en qué rincón de la tierra colocarte»[7].

La solución propuesta era amar el propio país con sus respectivos habitantes y aceptar el orden establecido, pasara lo que pasara. Si éste tenía defectos, había que dirigirse a los gobernantes para intentar poner remedio. Pero ¿cómo podía soportar Diderot este orden? ¿Cómo quedarse con los brazos cruzados ante un pueblo que presumía de ser muy civilizado y que ponía los cargos públicos a la venta? En un arranque contra el espíritu venal, Diderot hizo de esta falta el símbolo de toda Francia, un mundo consagrado a la adoración del oro, que corrompía el carácter moral de todos los estamentos de la sociedad, desde los más altos a los más bajos. La pasión del lujo provocada por el oro se había convertido en la razón principal de la existencia, determinando la naturaleza moral del conjunto.

De acuerdo, pero ¿no favorecía el lujo el florecimiento de las artes? ¡Bah! ¿para qué se querían artes si el oro destruía el amor de las familias y hacía a todos los hombres enemigos? Tal vez había una salida. Si se daba a la agricultura su importancia debida, entonces se podrían distribuir las riquezas de manera equitativa, creando la prosperidad general. Pero esto exigiría una nueva configuración social en la que los cargos no fueran comprados, sino adjudicados por mérito o virtud. Al consabido argumento de que se necesitaba la acumulación de la riqueza en unas pocas manos para la conservación del lujo y de las artes, Diderot respondía con una nueva versión económica de la teoría circular de la historia. El destino, rector del universo, quiere que todas las cosas pasen tarde o temprano. La más dichosa condición del hombre, o del Estado, tiene sus límites. Todo encierra en sí la semilla secreta de su propia destrucción. La agricultura, la bendita agricultura, sostiene un Diderot tornado fisiócrata, favorece el comercio, la industria y las riquezas, riquezas que engendran crecimientos de población. Un gran crecimiento en la población es la causa de que se repartan las fortunas, y las fortunas repartidas obligan a las ciencias y a las artes a ser útiles. Lo que no es útil es desdeñable. El

[7] *Ibid.*, p. 122.

tiempo es demasiado precioso para ser empleado en especulaciones ociosas. ¿Se preocupa alguien por los grandes monumentos que nunca llegaron a construirse? ¿Reside acaso en ellos la felicidad? «Virtud, virtud, sabiduría, moral, amor de los hijos a sus padres, amor de los padres a sus hijos, solicitud del soberano por sus súbditos, de los súbditos por su soberano, buenas leyes, buena educación, bienestar general, eso, eso es lo que yo espero. Mostradme un país donde exista todo esto y allí iré, aunque tenga que viajar hasta la China»[8].

Pero, cuando lo pensaba en frío, Diderot no estaba muy de acuerdo con la idealización de la China, tan extendida en el siglo XVIII. También esa sublime sociedad tenía sus puntos negros. «Astucia, mala fe, ausencia de grandes virtudes y de heroísmo, un montón de pequeños vicios, hijos nacidos del espíritu comercial y de la vida litigiosa. ¿A dónde ir, pues? ¿Dónde encontraré un estado de felicidad constante? Aquí, el lujo que encubre mal la profunda miseria; ahí, un lujo que, nacido de lo superfluo, sólo produce una felicidad pasajera. ¿Dónde se puede nacer o vivir? ¿Dónde está la patria que me promete a mí y a mi posteridad una dicha perdurable?»[9]. La resolución final es todavía más paradójica y frágil que la primera propuesta. «Id adonde los males, exacerbados hasta el extremo, están a punto de engendrar un orden de cosas mejor. Esperad a que se enderecen las cosas y gozad luego de ese momento... ¿Mi posteridad? Estáis locos. Miráis demasiado lejos. ¿Qué erais vosotros para vuestros antepasados hace cuatro siglos? Nada. Mirad con los mismos ojos las criaturas que están a punto de nacer desde una misma distancia. Sed felices. Vuestros descendientes serán lo que el destino tenga a bien disponer, como ya está disponiendo de todos nosotros. En un Estado, los cielos suscitan a un soberano que restaura o derrumba. Este es el inmutable decreto de la naturaleza. Someteros a él»[10].

Dos años después, Diderot cambió de talante. Un monje llamado Dom Deschamps presentó, en el transcurso de una cena a la que había sido invitado, un tratado en el que se sentaban las bases de una utopía comunista. Fue uno de los libros más violentos y originales que leyó Diderot en su vida. En un abrir y cerrar de ojos se le revelaba un estado social que había alcanzado la humanidad tras abandonar la condición salvaje, pasar por una fase civil y llegar, por fin, a una nueva sociedad donde quedaba patente la vanidad de todas las cosas que más se habían valorado antes. La especie humana seguiría siendo miserable mientras hubiera reyes, sacerdotes, magistrados, leyes, lo mío y lo tuyo, y palabras que connotaran vicios y virtudes. «Imaginad cuánto me gustó este libro, a pesar de lo mal escrito que estaba», escribió a un amigo; «de pronto me encontré en el mundo para el que había nacido de verdad»[11].

---

[8] *Ibid.*, p. 125.

[9] *Ibid.*, pp. 125-126.

[10] *Ibid.*, p. 126.

[11] DIDEROT, *Correspondance*, IX, ed. Georges Roth (Paris, Editions de Minuit, 1963), 245-246, Diderot a Madame de Maux (?), París, 1769 (?).

Mientras regresaba a su casa tras este encuentro, Diderot tuvo una experiencia utópica. Empezó a soñar con las implicaciones de los principios propuestos por el corpulento benedictino con los modales y el tono de un filósofo antiguo. No había ni una sola línea de este libro cargado de afirmaciones tan atrevidas que hubiese que cambiar. Su amigo d'Alembert, que conocía el libro en cuestión, no se mostró igual de entusiasmado; pero Diderot explicaría esta frialdad como una deformación profesional. Los geómetras como d'Alembert siempre habían sido malos metafísicos, lo mismo que eran pésimos jugadores. Para comprender la naturaleza, como para tener éxito en el juego, se había de tener presentimientos de las cosas, que no tenían nada que ver con el cálculo. Se trataba de sentirlas. Los geómetras eran malos políticos también porque no tenían olfato para descubrir el olor de los fenómenos fugitivos que no se podían formular en términos de *x* e *y*.

Sophie Volland nos ofrece un relato todavía más circunstanciado del encuentro con Dom Deschamps[12]. Diderot se encontraba a la sazón en la cima de su carrera, enfrascado en la redacción de su diálogo más atrevido, *El sueño de d'Alembert,* en el que se ponían en boca de un hombre dormido varias concepciones filosóficas, artificio bastante ingenioso, en opinión del propio autor. Es posible que el encuentro con Dom Deschamps animara a Diderot a poner por escrito algunas de sus nociones más extravagantes, como la famosa descripción general de las diferentes especies animales que habían precedido al hombre, y las que le sucederían. Dom Deschamps y el monje que le acompañara fueron durante toda la cena una fuente constante de asombro para Diderot. Tras la lectura de este tratado agnóstico, se le informó de que ésta era la doctrina al uso en el claustro de su abadía. Este par de monjes ateos eran además muy influyentes *(gros bonnets)* en el convento, lo que no obstaba para que unieran el ingenio y el buen humor a su sabiduría; y él estaba convencido de que tenían que cumplir con sus deberes escrupulosamente. Lo que más divertía a Diderot eran los esfuerzos que desplegaba el apóstol del materialismo para buscar una sanción a sus teorías sobre el orden eterno de las cosas. Al parecer, estaba convencido Dom Deschamps de que su sistema se conformaba con lo que era puramente sagrado, por lo que no le plantearía ninguna dificultad seria. Pero Diderot halló todas las páginas del libro dignas de ser quemadas. Dom Deschamps buscaba a un filósofo converso que apadrinara su «verdadero sistema» ante el público. Tras unos cuantos encuentros más rebosantes de buen humor, en los que Diderot habló durante casi todo el tiempo, el benedictino desapareció del mapa.

Una carta recibida por Diderot del culto artista escocés Allan Ramsay –Diderot decía que pintaba horriblemente pero que razonaba bien– sobre el librito de Beccaria en el que se hablaba de crímenes y castigos, nos sirve de confirmación ulterior de la ambivalencia con que se recibió

[12] *Ibid.*, pp. 127-129, Diderot a Sophie Volland, París, 31 ag. 1769.

cualquier proyecto de reconstrucción atrevido, como el remodelamiento del sistema penal. Ramsay clasificó la obra de Beccaria como una utopía y se burló de la teoría del contrato que estaba en la base de la misma, argumentando que la sociedad era el poder de los fuertes, que la reforma era a lo sumo un esfuerzo por parte de los imbuidos de un sentimiento de benevolencia por persuadir a los poderosos para que aliviaran algunos de los castigos más duros que infligían para asegurarse su poderío incontestable. Los castigos debían de estar medidos no por la gravedad del delito, sino por el grado de seguridad de que gozaba un Estado, y esto era extraordinariamente variado en Londres, París y Constantinopla. La carta de Ramsay, conservada solamente en la traducción de Diderot, era un ataque a la adopción de métodos revolucionarios para crear una situación utópica. En el tiempo presente, una transformación revolucionaria violenta equivaldría a una verdadera locura. Que este gran infortunio tuviera una compensación en el bienestar de las generaciones futuras era una cosa más que incierta. Las utopías especulativas como la de Beccaria se parecían a la República de Platón. Demostraban la inteligencia, la humanidad y la bondad de sus autores, pero no podían tener ningún influjo en los negocios contemporáneos. En vez de tales especulaciones, Ramsay proponía un «saber experimental» y el estudio de los gobiernos de la época, de los intereses de sus dirigentes y de la seguridad de los mismos[13]. Al parecer, Diderot pensó que las reglamentaciones de Ramsay merecían seria consideración y preparó una versión francesa, aunque se abstuvo de mandarla a Beccaria porque lo tenía por una persona demasiado sensible[14].

Al arremeter contra los planos del abate Morellet para una reforma económica, Diderot empleó la terminología utópica de manera peyorativa, como hicieran Ramsay, Grimm y otros filósofos: «Tomad todas vuestras mejores páginas y componed una utopía»[15]. Pero en 1774, en un cuaderno de notas destinado en exclusiva a la lectura personal de Catalina II, esbozó un plan utópico propio, una estrategia para la institución de una revolución pacífica de los valores humanos. Como consejero de Catalina sobre la creación de una sociedad libre ideal, Diderot resucitó una vez más la fantasía de Platón acerca de su viaje a Sicilia. «Si tuviera que educar a una nación en la libertad, ¿qué es lo que haría?», se pregunta, para contestarse a continuación: «Establecería en medio de ella una colonia de hombres libres, muy libres, como los suizos, por ejemplo, y vigilaría atentamente para conservar sus libertades. El resto lo dejaría al tiempo y a su ejemplo... Paulatinamente esta flor y nata cambiaría a toda la masa de la gente, y su espíritu se tornaría el espíritu general»[16]. La idea de que la utopía se contagiaría a partir de un único ejemplo logrado ha-

[13] *Ibid.*, V (1959), 245-254, Allam Ramsay a Diderot, enero de 1766.

[14] *Ibid.*, p. 244.

[15] DIDEROT, *Apologie de l'Abbé Galiani*, en *Oeuvres politiques*, ed. Paul Vernière (París, Garnier Frères, 1963), p. 85.

[16] Maurice TOURNEUX, *Diderot et Cathérine II* (París, 1899), p. 160.

bía tenía una larga prehistoria antes de convertirse en la táctica empleada por los fourieristas y los owenistas. La noción de Diderot de la imitación utópica fue retomada en la obra de Fourier, aunque la organización de la «colonia» de Diderot era *toto caelo* diferente del amontonamiento obsesivo de procedimientos y técnicas detalladas que caracterizarían a los falansterios. Si los hombres libres de Diderot tenían la posibilidad de hacer lo que quisieran en la colonia, entonces la libertad emanaría libremente de ellos. Los filósofos darían también ejemplo; Diderot se acercó demasiado a una especie de utopía anárquica «por lo libre» para aconsejar un reglamento minucioso y estricto. La suya era una fantasía de la predicación laica de la virtud filosófica, sin acudir ni al poder político impuesto por un déspota ilustrado ni a la acción revolucionaria y la violencia de la plebe. Si los filósofos reconocían el fracaso fundamental y la hipocresía de la Iglesia en su intento de convertir por medio de la fuerza, no les quedaría más remedio que seguir una senda distinta. Bajo ninguna circunstancia imitarían las tácticas bestiales de la Inquisición, ni forzarían a nadie a la conversión. Predicar la palabra sin sacar la espada y defender a toda costa la no violencia (al menos en teoría); tal era el camino a seguir.

A pesar de la ausencia de un artículo sobre la utopía en la *Encyclopédie*, y de las frecuentes burlas de Diderot a propósito del afán de utopías, hay un sentido en el que una idea utópica, muy parecida a la proposición que presentara a Catalina, parece presidir toda la ambiciosa empresa: la creencia en que un pequeño grupo de hombres de buena voluntad, doctos y moderadamente severos, podría servir de levadura, mediante la propagación de ideas sobre las ciencias, las artes y los oficios, con el fin de elevar la conciencia general de la sociedad de su tiempo. Sus debates eran intentos deliberados de modelar la opinión pública y –con los consabidos paréntesis de duda– creían en el poder de las competencias seculares para transformar la conducta humana. Con anterioridad habían abundado las capillas de monomaniacos; el grupo en torno a Diderot parecía relativamente libre de los probables síntomas de obsesión. Sus neurosis estaban controladas. Sus componentes trabajaban duramente en sus designios, a la vez que se distraían; no alcanzaron el nivel de intoxicación en que los *egos* se funden en una voluntad general omnívora. Al principio, los filósofos estuvieron menos desgarrados por sus aprensiones que los humanistas erasmianos del siglo XVI. Ni tampoco estuvieron poseídos, como los mistificadores rosacruces, ebrios de una visión pansófica de una reforma general de la humanidad, directa e inmediata. No formaban, ni mucho menos, una banda de conspiradores con objeto de apoderarse del poder para disfrutarlo ellos mismos, o alguna clase social determinada, a pesar de sus cábalas jocosas. No fueron ni tan pomposos ni tan acerbos los unos con los otros como lo serían los miembros de la sociedad psicoanalítica apiñada en torno a Freud en la primera década del siglo veinte. Asimismo se mostraron bastante más equilibrados que, por poner un caso, el círculo de Bloomsbury de Londres.

Durante un cierto tiempo, contribuir a la *Encyclopédie* y pertenecer a la sinagoga holbachiana fue de por sí una utopía. Sus miembros vivían en el Elíseo de imaginación a la vez que trabajaban para granjearse la alabanza de las generaciones futuras. Y, como secta, fueron atacados por sus enemigos. En cierto modo eran los habitantes afortunados de su isla de Lampedusa en París y alrededores. Una cierta holganza, apertura, generosidad, y la tolerancia de sus propias inconsistencias, los salvó del espíritu punitivo de una secta protestante, además de que todavía no había nacido el espíritu utópico revolucionario y fanático –Babeuf y los posteriores cabecillas jacobinos alcanzarían la madurez cuando nuestros viejos filósofos empezaran a desaparecer de la escena–. El de ellos fue un momento afortunado: experimentaron su utopía e incluso pudieron reírse de la misma. No es que no sacaran de cuando en cuando las uñas y no hallaran un cierto gusto afilando sus dardos; en cualquier caso, hay que distinguir bien entre sus armas favoritas, relativamente inofensivas, y los terribles colmillos de los activistas utópicos subsiguientes. Todos los hombres tienen uñas y suelen enseñarlas deliberadamente. Pero las garras de los sectarios utópicos revolucionarios han significado siempre algo bastante diferente.

No deja de ser curioso que, en el siglo XVIII, se atribuyera a Diderot el *Code de la nature* de Morelly. Aquél nunca escribió nada en la manera inflexible y estática de esta utopía; siempre gustó de dialogar sobre estados ideales, para mejor y para peor; su biología evolucionaría filosófica habría excluido el tipo de rigidez y de control de Morelly. Diderot fue un no-intervencionista nato. Incluso expresó su disgusto con relación a las dificultades creadas cuando una semilla original, como el hijo del sobrino de Rameau, se estropeaba mediante la educación. El intervencionista fue Rousseau, el manipulador de Emilio. Diderot fue partidario de dejar libre curso a las cosas. El buen ramalazo de anarquista que tenía le hizo siempre recelar del exceso de intervención, al menos en la mayoría de las ocasiones.

En el transcurso de su vida, Diderot reunió todo un arsenal de instrumentos para la conversión de la humanidad a la filosofía, la mayoría de cuyos componentes se le aparecían como seres terriblemente cándidos e infantiles. Como adoraba el teatro, propuso hacer del escenario un púlpito desde el cual el actor, elevado a un noble estatuto, proclamaría grandes verdades que inculcarían la virtud. Las enseñanzas del actor-dramaturgo, convertido en nuevo apóstol, serían dulces y fáciles de captar. De hecho, muchos de los autores de las insípidas utopías noveladas del siglo XVIII tenían nociones muy parecidas. Como la verdad y la virtud no podían infundirse como cualquier principio filosófico demasiado seco, era preciso inyectar lo *dolce* para hacer más digestivo lo racionalmente *utile*, lo verdadero y lo virtuoso. Se podían introducir furtivamente unos cuantos principios filosóficos, al mismo tiempo que se atiborraba la narración de apasionantes relatos de aventuras, de muchos material amoroso, del suspense de los naufragios y de la súbita confrontación con pueblos salvajes.

Cuando, en los *Entretiens sur le fils naturel*, eleva Diderot el actor al rango del nuevo sacerdocio moral, prefigura el evangelio saint-simoniano del papel social del artista en la educación de la humanidad, cual rival del sacerdote-científico de *La nueva Atlántida* de Bacon. Sus primeras visitas de joven al teatro le animaron a luchar por arrancar la virtud de manos de los beaturrones, de los desabridos y de todos los que se dedicaban a rendir culto al dolor y a la abnegación. Si el cristianismo hubiera sido una religión del amor sensual y no del espiritual, si una Magdalena hubiera atraído un lado de la naturaleza de Cristo mientras el discípulo amado le atraía «por el otro», ¡de qué religión más alegre no habría gozado la humanidad! El teatro se habría convertido entonces en un templo de la virtud. Cuando Dorval, uno de los protagonistas del diálogo, asistía a una representación escénica, se apenaba al comparar la potencial utilidad de los teatros con los pobres esfuerzos que se hacían para ayudar a las compañías dramáticas. En cierto momento exclama: «Si vamos alguna vez a Lampedusa a fundar, lejos del continente, entre las olas del mar, un pueblo pequeño y dichoso, tendremos que disponer de predicadores, y los escogeremos con sumo cuidado de acuerdo con la importancia de su ministerio. Todos los pueblos tienen sus domingos y nosotros tendremos el nuestro. En esos días solemnes representaremos una bella tragedia para enseñar a los hombres a que vigilen sus pasiones; y una buena comedia, para instruirles sobre sus deberes y hacer que acaben amándolos»[17].

Tal vez sea en sus *Observations sur Garrick* donde Diderot exprese mejor su posición intermedia con respecto al orden social. En una sociedad bien organizada los derechos individuales y el bien general han de ir perfectamente a la par. Lo individual ha de estar subordinado, pero el exacto grado de subordinación vendrá determinado por el propio hombre justo. Hay una analogía con el gran actor que sabe exactamente en qué grado debe renunciar a su propia personalidad en beneficio de todo el conjunto. Los únicos seres capaces de medir el necesario sacrificio son el actor de teatro, que sabe guardar la sangre fría, y el hombre justo en la sociedad normal. Diderot es el gran exponente de la espontaneidad en la conducta. Quiere hacernos creer que deja libre su pluma en todo momento. Ninguna sociedad puede ser feliz sin la libre autoexpresión de los seres humanos; por otra parte, ninguna sociedad puede perdurar sin armonía ni controles. Sobre las tablas, el actor experimentado sabe manipularse a sí mismo en medio de sus brotes de pasión. En la sociedad, el hombre sabio desempeña un papel similar[18].

Pero todo esto parece demasiado perfecto. En un fragmento que lleva el título de *Le Temple du bonheur*, Diderot se revela a sí mismo con menos discreción. El había estado en compañía del ingenioso y escéptico abate Galiani en la finca de Holbach. El anuncio exasperado de Galiani

---

[17] DIDEROT, *Entretiens sur le fils naturel, Second entretien*, en *Oeuvres complètes*, ed. J. Assézat y M. Tourneux, VII (Paris, 1875), 108-109.

[18] DIDEROT, *Observations sur Garrick*, en *Oeuvres*, VIII (1875), 350-351.

de que, si tuviera que pasar en el campo un cuarto de hora más, se arrojaría al canal próximo al Château du Grand-Val, llevó a Diderot a concluir que la felicidad de unos no coincide con la de otros. Los tratados acerca de la felicidad le hacían muy poca gracia –y en ellos se incluían también las utopías porque eran simplemente proyecciones de la felicidad particular de los que las escribían–. Sobre su visión personal de la felicidad se mostró bastante ambivalente. Por una parte, reconocía en sí un ferviente deseo intelectual de convencer a los hombres de que, para ser felices en este mundo, tenían que ser virtuosos, palabra ésta que en su léxico implica toda una gama de atributos: benévolo, amable, solícito, lleno de empatía, sociable, e incapaz de hacer daño al prójimo. Y una parte de Diderot suscribía a esta concepción de la virtud en cuanto que iba expuesta por *moi*, el filósofo del diálogo con el sobrino de Rameau. Diderot fue consciente de que esto era un evangelio social; tenía que entregarse por completo en la demostración a los demás de su profunda convicción.

Por otra parte, los hombres no aceptarían sin más su premisa de que, para ser feliz, había que ser virtuoso. Antes bien, eran víctimas de sus pasiones o vicios dominantes: iban detrás de las mujeres como locos, o estaban poseídos por la envidia o la ambición. Si no lograban satisfacer sus apetitos, caían en un estado penoso; pero si los satisfacían, ¿no les volvían las consecuencias de sus deseos desenfrenados en definitiva más desdichados que si los hubieran controlado? «Doy mi palabra de que *je n'en sais rien*. Todos los días veo a gente que estaría dispuesta a morir antes que reformarse»[19]. Diderot comprendió que la verdadera virtud y la verdadera felicidad sólo se podían alcanzar en un estado diabólicamente ideal –sin reyes, ni jueces, ni sacerdotes, ni leyes, sin *esto es mío*, sin propiedad de muebles o de inmuebles, y sin distinción entre virtudes y vicios–. No había solución posible para tal dilema. Le resultaba imposible abrazar o abandonar una concepción utópica. Cual mariposa no dejó de revolotear entre la utopía de Lampedusa y la contrautopía del presente, de la que no había ninguna escapatoria a causa de la misma naturaleza de las cosas.

En octubre de 1773, Diderot estaba dispuesto a aceptar el reposo del valetudinario. Como Grimm, que se había prometido una larga estancia en la tierra y esperaba que ésta fuera brillante, famosa, deslumbrante, adorada y apasionante, también él quiso hacer algo sonado. «Lo conseguí», escribió a su esposa. «Ya llegó el tiempo del descanso, de la tranquilidad, del silencio, de la oscuridad, del ser olvidado... No hay nada más absurdo que una vejez agitada. El alma de un anciano debería sentarse en su cuerpo como el cuerpo se sienta en una butaca. El alma, el cuerpo y la butaca componen, pues, una máquina bien integrada»[20]. ¿Podría Diderot gozar verdaderamente del reposo? A los sesenta años toda-

[19] DIDEROT, *Le Temple du bonheur*, fragmento, en *Oeuvres*, VI (1875), 438-439.

[20] DIDEROT, *Correspondance*, XIII, ed Georges Roth y Jean Varloot (1966), 71, Diderot a Madame Diderot, San Petersburgo, antes del 15 oct. 1773.

vía manifestó el capricho de ir a China, a Constantinopla, a Cartago y a Italia. Sus ojos todavía no se habían saciado. Sin embargo, al volver de Rusia parece que se rindió a la evidencia de su edad.

El artículo «felicidad» de la *Encyclopédie* insiste en lo insípido de un estado ininterrumpido de tranquilidad, sin la intoxicación de los trasportes de la pura pasión. Por desgracia, la condición humana no puede tolerar la perpetua infiltración de placeres violentos, y la más perfecta felicidad que podemos esperar conseguir en esta vida es un estado de sosiego entreverado de unos cuantos placeres. En el artículo dedicado al «pene» se expresa con más franqueza todavía: «Sin la erección es imposible arrojar y alojar el semen en el lugar destinado para ello por la naturaleza. Si esta erección fuera perpetua o constante, sería prácticamente imposible protegerlo de heridas, por no hablar de la pérdida del deseo consiguiente a una erección constante»[21]. La utopía cristiana era un estado inalterable, en contradicción con la naturaleza biológica y moral del hombre.

Ni el ya maduro Diderot, ni el viejo Voltaire, ni el alejado Rousseau quisieron subvertir la sociedad y establecer un orden completamente nuevo. Tal vez mantuviera Diderot una cierta pose militante en las conversaciones de salón –pasando incluso por *enfant terrible*–. Donde se encontraba más a gusto era sentado a la mesa suntuosa del barón d'Holbach, denunciando a los sacerdotes. Diderot estaba a favor de la vida casera –los sentimientos familiares, las disputas, los juegos amables–; hasta con los extraños conseguía en seguida crear un clima de sinceramiento e intimidad. Las utopías son entes distantes, fríos y generales; en ellas nadie se ríe, ni pregunta por la salud del vecino, ni habla de sus cólicos. Nada podía haberle gustado menos. Un diálogo con un *Diogenes redivivus*, de acuerdo; pero no con el terrible director de la Casa de Salomón de la nueva Atlántida. Había algo de excesiva solemnidad en todas las utopías; decididamente no era su género favorito. El *Supplément au voyage de Bougainville* fue un alegato en pro del ablandamiento de las represivas leyes del occidente respecto a las relaciones sexuales (no de su abolición) sobre la base de que había algunos actos físicos que no entrañaban ninguna consecuencia moral. (Aunque acabado en 1773, este precioso diálogo no se dio a conocer hasta años después de su muerte.) Diderot nunca tuvo una opinión fija; su razón y fantasías se movían en diferentes direcciones. No escribió su diálogo entre un capellán católico y un tahitiano para describir a los europeos una sociedad ideal, aunque su maestría le condujo a crear la atmósfera de un idilio exótico que puede leerse en nuestros días como una utopía primitivista. Todo está ahí: la sencillez antigua, la ensoñación filosófica de la alteridad, el puro placer imaginando cómo será la vida en Tahití, la indignación ante la severidad de las rigideces sexuales en los matrimonios europeos, cuyos vínculos había roto Diderot, aunque tal vez no con tanta frecuencia como hubiera deseado. Y ahora que veía lo deprisa que avanzaba en edad, había un elemento de

[21] *Encyclopédie*, XXV, 201.

simple fantasía sexual –Diderot-David suspirando por las jovencitas–. Pero él fue demasiado listo para creer que podía darse una utopía tahitiana en la margen izquierda del Sena parisino.

Si los filósofos mostraban recelos ante el *esprit de système* de la filosofía abastracta, *a fortiori* tenían que desconfiar también de un sistema social rígidamente diseñado. No hay en Diderot ninguna teoría sistemática de la historia, ninguna doctrina política dogmática ni ninguna utopía fija; y su actitud general, a pesar de algunas excepciones ocasionales, fue compartida por la mayoría de sus colaboradores de la *Encyclopédie*. Si la piedra angular de la utopía del siglo XVII fue una pansofía cristiana, con la creación de una lengua filosófica común para toda Europa, y un cuerpo de saberes ordenado y jerarquizado que llevara a Dios y gozara de la comprensión y el consentimiento universal –véanse el proyecto enciclopédico acabado de Alsted y el abortado de Comenio–, Diderot se rió de estos planes de cohesión y uniformidad. El estaba por un orden alfabético del saber en la empresa titánica a la que consagró sus años de madurez. Los enciclopedistas se regocijaban con los logros de las artes y las ciencias desde el Renacimiento, pero ningún miembro de la *synagogue* del barón d'Holbach, como se llamaba su círculo, creyó en la viabilidad de un corpus integrado de todo el pensamiento, ni en la de una sociedad perfecta.

Entre Rousseau y sus amigos ocasionales existe todo un abismo: él tenía una utopía, así como un absoluto político y una historia hipotética de la especie humana. La historia aparece en la Enciclopedia como una forma menor de conocimiento, parte del arte de la memoria, pero no como una ciencia racional. Los usos más importantes de la historia han sido abusos –sobre todo si se piensa en las «pruebas históricas» falsas que estaban a la base de las religiones positivas–. El conocimiento de la política, contrariamente a lo que ocurría en las ciencias físicas, era siempre contingente y conjeturístico. (Los adjetivos son de Diderot.) Tenemos que esperar a Condorcet, el último de los filósofos en cuestión y que se mueve en una época revolucionaria para encontrar una utopía futurista fundada sobre lo que él llamara *sciences sociales* en la Décima época de la *Esquisse* y en el *Fragmento sobre la Nueva Atlántida*.

La mayoría de los filósofos tenían el visto bueno del *establishment* político, tanto ellos como sus ideas. Cuando cenaban con los grandes, dejaban de ser hombres peligrosos, y hacia el final del antiguo régimen los poderosos de la tierra adoptaron su vocabulario filosófico y su retórica. Todos, inclusive Luis XVI en sus decretos de la década de 1780, emplearon el lenguaje de la «humanidad». Voltaire fue encumbrado en vida, coronándose su busto en el escenario del *Théâtre français;* la ciudad natal de Diderot erigió una estatua en su honor, ante la desaprobación de su hermano, un sacerdote; Rousseau murió en el seno de la nobleza. El bueno de Turgot tuvo incluso la posibilidad de formar un breve ministerio de la filosofía, en cuyo período no tuvo más remedio, ay, que ahorcar a alborotadores que pedían pan. La Guerra de la Independencia americana

puso de moda el encumbrar a todos estos filósofos «naturales» ya desde este lado del Atlántico ya en la persona de Benjamín Franklin, que desempeñó el cargo de secretario americano en París. Al apoyar a los sublevados los enciclopedistas los idealizaban en cierta medida, ignorando los profundos conflictos sociales internos entre los estados recientemente independientes. En cuanto a los padres fundadores de la república americana propiamente dichos, hay que decir que no fueron en modo alguno unos utópicos, como muestran a la perfección los debates en torno a la redacción de la Constitución. John Adams llenó los márgenes de los libros franceses que adquirió en París con ataques al estado de naturaleza de Rosseau –él decía saber mejor cómo eran los indios en la realidad–, a la par que ridiculizaba la idea de progreso de Condorcet.

Los usos del buen salvaje

Durante el período de la Ilustración, la utopía del buen salvaje, uno de los grandes mitos modernos heredado del mundo clásico, constituyó un tema espinoso entre los filósofos. Los «filósofos desnudos» de América fueron un componente fijo en el pensamiento del siglo XVIII; pero no hubo mayor consenso en su descripción de lo que lo hubiera en la literatura europea desde sus primeros descubrimientos. Los salvajes, títeres adornados de plumas y demás objetos coloridos para los filósofos ventrílocuos de la rue Saint-Jacques, podían soltar harengas morales sobre los temas más importantes del estoicismo y el epicureismo, o también se les podía considerar como seres sexualmente degenerados y víctimas miserables de las monstruosas supersticiones de sus fanáticos reyes y sacerdotes, o igualmente podían ser hombres de naturaleza noble, o todavía criaturas reducidas a un estado lamentable por los viciosos conquistadores de Europa. Había testigos presenciales de las prácticas de tribus feroces y antropófagas que, según se nos informa en el artículo de la Enciclopedia sobre los salvajes, todavía poblaban la mayor parte de las tierras americanas. El nuevo mundo era un borrador amorfo sobre el que los escritores podían proyectar sus terrores ante lo primitivo y lo desconocido, así como sus esperanzas de un modo de vida menos represivo y más libre –a veces todo ello plasmado en la misma página–. Los europeos se han enfrentado a menudo a los nativos de antes de la conquista con emociones conflictivas y de angustia, sentimientos que han pasado a las actitudes actuales ante los negros. Así pues, corren paralelas la idealización y la «diabolización» de la misma realidad.

Un prejuicio común a los jesuitas y a David Hume quería que los primitivos fueran incapaces del razonamiento abstracto, y que sólo poseyeran imágenes concretas y miedos inmediatos. Pero también había corrientes de filobarbarismo, de admiración hacia la poderosa imaginación de los primitivos, de su virtud estoica y de su indiferencia con respecto al lujo. Lo que después se convirtió en el corazón del ideal utópico del si-

glo XIX, el desarrollo simultáneo de todas las capacidades humanas, las racionalistas y las imaginativas, fue puesto seriamente en tela de juicio. Si había una evolución por estadios de la conciencia de la humanidad –y nociones de este tipo aparecen en forma embrionaria en Vico, Turgot y los filósofos ingleses–, los filósofos identificaban el cambio de una fase del ciclo a otra con una pérdida lo mismo que con una ganancia. De ahí su profunda ambivalencia ante el primitivo. Lo despreciaban a la vez que anhelaban tener su estado idealizado, pugna al interior del hombre de la que éste no se emancipará mientras siga en pie el mito del buen salvaje.

Voltaire, que se burlaba de la vida simple y primitiva, hizo una contrautopía a partir de la condición de los salvajes americanos. Si los mejicanos y los indios hubieran sido exterminados por los conquistadores, ello habría redundado en el bien del planeta –con ellos se habrían acabado los bestiales sacrificios humanos–. Cuando Voltaire condenó la toma del continente americano por parte de los europeos, no lo hizo por simpatía hacia los indios injustamente maltratados, sino por despecho ante el desperdicio de energías en los territorios desolados en que vivían. Estas fuerzas se podrían haber aprovechado en mejores empresas sin salir de casa. El único asentimiento americano que admiró fue la encomienda de los jesuitas en el Paraguay, porque habían conseguido domar a los salvajes con un coste mínimo en vidas y dinero. La suerte de los habitantes de lo que se convirtió en la utopia paraguaya fue un tema de constante controversia durante el siglo XVIII; tan pronto se les veía sufriendo bajo el yugo de los patrones jesuitas, que se enriquecían a sus expensas y llenaban los cofres de la compañía con la plusvalía de su trabajo como se ensalzaba a los jesuitas por haber abolido la barbarie y establecido un régimen de ley, orden, vida en común y felicidad. La comunidad paraguaya se podía convertir en el ejemplo de una utopía lograda en la práctica, una imagen que sería recurrente en la literatura socialista del siglo XIX a partir de Carlos Fourier. El experimento jesuítico venía a demostrar que la «comunidad» era efectivamente posible, como lo mostrara antes la colonia de los hermanos moravos de Herrnhut.

Para Voltaire, todo lo que pudieran conseguir los hombres en punto a felicidad –y las limitaciones eran inherentes a la naturaleza de las cosas– era consecuencia de la civilización. No sentía más que desdén por el intento de otro jesuita, Lafitau, que había trabajado en Norteamérica para intentar probar la identidad entre los iroqueses y los héroes homéricos. En un claro intento de ridiculizar a Rousseau, en la introducción a su *Essai sur les moeurs*, Voltaire se pregunta retóricamente: «¿Entendéis por salvajes animales bípedos que andan con las manos y que viven en la miseria y aislados, merodeando por las selvas, *salvatici, selvaggi*, apareándose al azar, olvidando a las mujeres con las que se unieron, no reconociendo ni a hijos ni a padres, viviendo como fieras, pero sin los recursos ni el instinto de ellas? Algunos han escrito que éste es el verdadero estado del hombre y que no hemos hecho más que sumirnos progresivamente en un lodazal desde que lo dejamos. No creo que esta existencia solitaria ad-

judicada a nuestros ancestros sea acorde con la naturaleza humana»[22]. La respuesta de Voltaire al *Discours* de Rousseau es de sobra conocida: «Gracias por su carta contra la especie humana.»

Pero luego, en otras ocasiones, y con fines polémicos, Voltaire era capaz de juzgar la condición infrahumana de los salvajes como superior a la de los desgraciados europeos, que trabajaban para otros como animales sin saber por qué, asistían a ceremonias religiosas que era evidente no entendían en absoluto y marchaban a la guerra para ser matados por razones que desbordaban su comprensión. Puesto que los indios americanos eran «libres», tenían ya cierta ventaja sobre las bestias de carga europeas, envueltas en forma humana; con todo, su modo de vida era cualquier cosa menos utópico. Cuando Voltaire «entró a saco» en la bibliografía literaria en busca de indígenas americanos, escogió el que aparece esbozado en las *Recherches philosophiques sur les américains* del abate de Pauw (Berlín, 1768-69), donde la tesis de Rousseau aparecía completamente invertida: antes de la llegada de los europeos los salvajes eran gente impotente y débil, y su situación, si ha evolucionado en algún sentido, ha sido indudablemente para mejorar.

Es posible que las obras de los científicos-exploradores profesionales del siglo XVIII contengan los ejemplos más elocuentes de todos los tiempos de los dilemas morales presentados por la existencia del salvaje. Mientras que los generalizadores que nunca salían de París tendían inocentemente a meter en un mismo saco a los salvajes del norte y del sur, y no trazaban ninguna línea divisoria entre las sociedades con poblados sedentarios de Méjico y Perú, por un lado, y las de los indios de las grandes llanuras o del Caribe, por el otro, los científicos que emprendieron largos viajes estaban por lo general bastante bien enterados. No obstante, el gran naturalista La Condamine había llegado, en su descripción circunstanciada de los indios que hace en su *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intèrrieure de l'Amerique Méridionale* (París, 1745), a la misma conclusión que Voltaire: el hombre en el estado de naturaleza era un simple bruto. Bougainville, que dio la vuelta al mundo y dejó una relación de sus experiencias, fue en muchos aspectos el mejor de los viajeros filosófico-realistas en el nuevo estilo del siglo XVIII. Poseía todos los requisitos: ciencia, coraje, ojo avizor, y estaba muy próximo a d'Alembert, quien le había enseñado las matemáticas. No era ningún admirador de Rousseau ni de los viajeros que hacían que la realidad se conformara a sus imaginaciones. Bougainville desembarcó en Paraguay precisamente cuando los jesuitas estaban siendo expulsados. Con un cierto distanciamiento hizo una valoración general, de esta sociedad pacífica y laboriosa, que tenía todas las cosas en común; ahí había verdaderos salvajes felices que desconocían las riquezas y la pobreza. Pero pronto se percató de que la práctica de los jesuitas se había alejado considerablemente de la teoría. Mas

[22] VOLTAIRE, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, en Oeuvres, ed. M. Palissot (Paris, 1792), XVI, 40.

una investigación sobre el terreno le llevó a una conclusión muy distinta. Los indios habían sido tiranizados y aterrorizados por los jesuitas de tal manera que, a la mínima infracción de las normas, los adultos permitían que se les flagelara como a niños de la escuela. Las horas de trabajo y de descanso estaban reguladas con tal meticulosidad a golpe de reloj que su existencia era de lo más monótono que imaginarse podía. Estaban tan dominados por el tedio que se morían sin ningún pesar, ya que nunca habían vivido realmente. La tranquila felicidad del filósofo tenía que estar puntuada de cuando en cuando por un placer intenso si se quería saber lo que era la felicidad. La pusilánime actitud de los paraguayos era la lamentable consecuencia de su nueva esclavitud a los usos de una existencia ordenada y planificada. Este aspecto negativo de la utopía ya había sido denunciado antes por Raguet, por ejemplo, un continuador poco conocido y crítico de *La nueva Atlántida* de Bacon; y la reaparición de esta argumentación psicológica distópica en la última parte del siglo XVIII no tiene por qué extrañarnos. Bougainville se enteró también de que los jesuitas, que querían controlar los pensamientos más íntimos de los indios, habían organizado todo un sistema de espionaje y vigilancia secreta de la que era imposible eludirse. Los males de una sociedad totalmente regulada estaban claramente a la vista de este capitán de navío bastante rodado del siglo XVIII. Los jesuitas, observó el leído Bougainville, tenían un amplio precedente para su sistema tanto en su propia compañía como en los escritos de los proponentes antiguos de repúblicas minuciosamente supervisadas, entre los que destacaba Platón, que, en *Las leyes*, habla de un consejo nocturno con fines punitivos, compuesto de ancianos, que manipulaban una red de información parecida[23].

Tras la visita de Bougainville a Tahití, éste descubrió una vez más las calamidades inherentes a lo que, a primera vista, podía parecer una utopía paradisíaca. Al penetrar en el puerto, bellas muchachas desnudas, que abordaron su barco y le volvieron casi loco de excitación, le hicieron olvidar por un momento su misión científica; a la vista del agradable paisaje y de la profusión de estas afroditas, se lanzó a la descripción de un Edén parecido al del Génesis y de una edad de oro a la manera de Ovidio y Anacreonte. Pero, tras un cierto tiempo, observaciones de índole más realista empezaron a alternarse con esta imagen de perfección y beatitud. Había dos razas en la sociedad tahitiana, y los «gordos» ejercían un poder sobre la vida y muerte de los demás. (La carne y el pescado estaban reservados a los magnates.) Los habitantes vivían en un estado de guerra permanente con las tribus de las otras islas y padecían enfermedades venéreas[24]. Manifiestamente, Diderot había expurgado el relato original de Bougainville de manera radical al ensalzar el modo de vida de la sociedad tahitiana en su bonito *Supplément au voyage de Bougainville*.

[23] Louis Antoine DE BOUGAINVILLE, *Voyage autour du monde* (París, 1771), pp. 98-102.
[24] *Ibid.*, p. 190.

Las ambivalencias de los filósofos con respecto a la utopía del estado-de-naturaleza aparecen con toda su virulencia hacia finales del período del *ancien régime* en la obra voluminosa del abate Raynal, *Historie philosophique des deux Indes*, uno de los libros más leídos de la época, si hemos de dar importancia al número de lectores de una obra concreta. En ella se resumía todo el cuerpo de la literatura de viaje, la cual se utilizaba para acusar a los europeos de haber destruido pueblos enteros, resultando una verdadera crónica de genocidios. No obstante, Taynal no era ningún entusiasta del estado de naturaleza. Su elogio del modo de vida primitivo era en muchos respectos el que hicieran los demás enciclopedistas, tan llenos de contradicciones. A veces sus opiniones suenan a quejas emersonianas, por poner una comparación anacrónica. «Desde el más bestial estado de naturaleza hasta el más elevado estado de civilización, las cosas dan la impresión de equilibrarse las unas a las otras: los vicios y las virtudes, los bienes y los males físicos. En las selvas, lo mismo que en la sociedad, la felicidad de un individuo puede ser más o menos grande que la de otro individuo. Pero sospecho que la naturaleza ha impuesto límites a las posibilidades de aglomeración de los seres humanos, más allá de los cuales hay más o menos tanta felicidad para ganar como para perder»[25].

Luego, en un pasaje del libro IV de su *Histoire philosophique*, Raynal avanzaría una hipótesis perspicaz para explicar la popularidad de la imagen del buen salvaje del nuevo mundo, que, aunque llevaba una existencia muy dura, al modo espartano, estaba, sin embargo, contento. Este retrato, conjeturó, había sido compuesto por los filósofos para consolar a los europeos que tenían que aguantar una vida tan dura como la de los indios. La descripción de los salvajes llevando una ruda existencia, y luchando por la sobrevivencia, pero que eran felices, servía también para tranquilizar las conciencias de los ricos y aristócratas que llevaban una vida regalada en medio de la miseria de sus compatriotas. Los salvajes eran, después de todo, gente sana y satisfecha con su suerte, igual que era –o debería ser– el campesinado europeo. Por una curiosa dialéctica –él no usó este término–, la utopía salvaje de la literatura de viaje se tornó en una justificación de las relaciones de poder existentes en la sociedad. La utopía de vuelta-a-la-naturaleza de Jean-Jacques, a la que tanto caso hacían los aristócratas, era de este modo una apología de su poderío; habían vuelto felices en su imaginación a los afortunados campesinos, asimilándolos con los satisfechos primitivos. Ah, si pudieran los aristócratas llegar a ser un día tan dichosos como sus campesinos... Naturalmente, Raynal no pudo por menos de considerar este razonamiento especioso, pues él sabía muy bien que los europeos pobres morían muy jóvenes como consecuencia de la vida tan dura que llevaban. El «travail modéré» era saludable, pero el esfuerzo excesivo acababa con la salud[26]. Y, sin em-

[25] Abbé Guillaume Thomas François RAYNAL, *Histoire philosophique des deux Indes* (París, 1780), II 103.

[26] *Ibid.*, IV, 13.

bargo, razona Raynal, la visión del estado salvaje, aunque haya nacido para servir de apología de la opresión contemporánea, podía convertirse para las generaciones futuras en una importante fuente de ilustración. Los hombres de las sociedades avanzadas aprenderían que los males que sufrían no eran ingénitos a sus naturalezas, sino que se derivaban de instituciones creadas por el hombre, de supersticiones incubadas por el hombre, y de engaños maquinados por el hombre. Esta conciencia todavía no había dado sus frutos, aunque «la ignorancia de los salvajes había, en cierto sentido, iluminado a los pueblos civilizados»[27]. Sin embargo, cuando viniera la iluminación, ésta no sería definitiva ni duradera. El indeciso movimiento del progreso hacia un futuro mejor sólo se podía comparar al efecto del viento sobre una veleta.

El presente era considerado como el tiempo indicado para demoler. Los descubrimientos de la cuasi utopía de los salvajes obligaría a los europeos a revisar sus códigos vigentes, dejando libre un espacio abarrotado de los trastos del tiempo, de la costumbre y de la autoridad soberana de los curas. Sería posible entonces trazar la forma de la nueva estructura cuando se hubiera desembarazado el espacio de los restos del viejo orden[28]. Esta franqueza hizo de Raynal el más audaz del grupo original de los filósofos. El *parlement* de París del 25 de mayo de 1781 había condenado la *Histoire philosophique des deux Indes* por impía, blasfema, sediciosa, y por incitar a los pueblos a retar a la autoridad soberana y destruir los principios fundamentales del orden civil; y, en los salones, Grimm denunciaría violentamente a Raynal por haberse pasado de colaborador a incendiario. Pero ¿no había nadie que saliera en su defensa? Sí, el entrado en años, imprevisible y meteórico Denis Diderot, que había contribuido por cierto en buena parte a las elocuentes digresiones de la obra de Raynal.

Los viejos filósofos fueron sensibles a su dependencia respecto de los nobles y los ricos burgueses y, para asegurarse su fama de virtuosos, todavía lanzaban de cuando en cuando alguna que otra imprecación demasiado atrevida. El Voltaire moribundo no quiso oír hablar del hombre Jesús a ningún emisario eclesiástico especial, aun a riesgo de que se le negara un buen entierro cristiano, el cual deseaba. Pero, por regla general, estos peleones anticlericales se mostraron bastante prudentes acerca de los asuntos políticos. Diderot habló afligido de la probabilidad de que se acabara lo que para él era la «revolución» –la vuelta cíclica que había producido un florecimiento temporal de las artes y las ciencias en los tiempos modernos, al igual que ocurriera en la edad de Augusto–. A medida que se iba acercando la Revolución, con R mayúscula, los chistes de salón y las disertaciones originalmente escritas para las sociedades eruditas eran repetidos en las calles con una entonación completamente nueva por una generación distinta. El pueblo y sus publicistas voceaban lo que

[27] *Ibid.*, p. 39.
[28] *Ibid.*, p. 694.

tan sólo habían apuntado vagamente los filósofos, y así todo el mundo se hallaba en una gran confusión, inclusive los pocos filósofos menores supervivientes, o escritores como Restif, quien había publicado utopías con anterioridad y que ahora contemplaba horrorizado al pueblo de París en acción.

Utopías insustanciales

El modo utópico del siglo XVIII halló su expresión más común no entre los filósofos sofisticados, sino ante todo en Rousseau y luego en los escritores de novelas populares, que venían a satisfacer un gusto muy difundido por lo éxotico e incorporaban elementos pornográficos en sus cuentos. Las complejas y ambiguas manifestaciones de los grandes escritores quedaban reducidas en estas novelas –y en tratados de moral disfrazados de novelas– a imágenes sencillas e inequívocas. Pese a su vulgaridad y trivialidad, fueron ellos, al menos en la misma medida que los *patres majores*, los responsables de la creación de un ideal utópico, con el que fue contrastado el viejo régimen, y por el que se le juzgó deficiente.

Si se hiciera un estudio para asignar un lugar en una panorámica histórica del siglo XVIII a una utopía novelística en proporción con el volumen estimado de audiencia entre los contemporáneos, el segmento más amplio estaría ocupado por las *Avantures de Télémaque* de Fénelon y la *Insel Felsenburg* de Schnabel (publicada originalmente en 1731-1742 con el título de *Wunderliche Fata Einiger Seefahrer*). Un tal estudio no valdría la pena ni escribirlo ni leerlo. A pesar de los esfuerzos de la rama de la escuela histórica francesa actual, tan fascinada por la estadística, nosotros no sabemos naturalmente con ninguna precisión cuánta gente leyó un best-seller en el siglo XVIII –el papel cada vez más importante de las bibliotecas de préstamo y de los libros prestados por amigos es inconmensurable–. Era poco corriente que una novela utópica se limitara a una sola edición, y tenemos alguna idea del número de copias publicadas. No obstante, aunque se hiciera un cálculo minucioso tanto de las ediciones autorizadas como de las ediciones piratas, quedarían sin resolver problemas muy importantes sobre la importancia relativa de los conceptos utópicos. La cantidad, un buen indicador de las tendencias en una cultura de masas, no puede ser el único criterio de juicio histórico aun cuando se dispusiera de abundantes datos.

Una vez extinguida la unidad de la utopía cristiana de la pansofía del siglo XVII, en un intento por llenar de algún modo el vacío moral que se sentía en general, se echó mano a toda una serie de formas salvajes, e incluso grotescas, para una república óptima. La fantasía utópica de la sociedad occidental había perdido su elemento vertebrador, y las utopías del siglo XVIII tuvieron que moverse en distintas direcciones. Mientras que crecía enormemente el número de especímenes, no se lograba hallar una armonía entre todos ellos, ningún punto focal reconocible, por así

decir. Lo amorfo del cuerpo de la literatura utópica popular de este período, podemos decir hoy día con perspectiva histórica, es sin duda característica de una sociedad a punto de crujir. Por todas partes se percibe el clamor de nuevas voces, y la utopía da pasto a toda una gama de gustos diferentes, muchos de ellos bastante frívolos, sin ninguna relación con el propósito altamente moral y la seriedad de las utopías del siglo anterior. El sueño de un mundo cristiano reconstituido, cuyo orden se basaría en la ciencia y el saber, se había evaporado como por ensalmo.

Cada cual acariciaba un género utópico particular, inclusive el rey de Polonia, el elegante soldado de fortuna, el príncipe de Ligne y el gran fisiólogo von Haller. El héroe y la heroína de la obra en cinco volúmenes de Casanova, *Icosaméron* (1788), descubren una utopía pre-adamita entre los Mégamicres, aborígenes que viven en el Protocosmus al interior del planeta, entre caballos voladores, músicas mecánicas y una especie de telegrafía eléctrica. Esta gente afortunada, para la que el amor es la razón de la existencia, puede controlar los rayos y no padece las plagas del hambre, de las inundaciones, de la guerra ni de la esclavitud. Pero, paradójicamente, el siglo dieciocho, que conoció una gran proliferación de lo que se pueden llamar utopías propiamente dichas, muchas de las cuales bajo forma de descomunales y deshilachadas novelas, no produjo ni una sola obra relevante en la forma utópica tradicional, ni ningún documento que fuera para la Ilustración lo que había sido el precioso *libellus* de Moro para el siglo XVI, o los libros de Andreae, Bacon, Campanella y Comenio para el siglo XVII. No hubo ninguna gran utopia en toda Inglaterra; una magnífica distopía, *Los viajes de Gulliver*, ocupa el lugar que ocuparan otrora Moro y Bacon. Tampoco sobrevivió ninguna obra destacable alemana, aunque un compendio en cuatro volúmenes de relatos de aventuras utópicas, el increíblemente aburrido *Insel Felsenburg*, vendiera en su día más ejemplares que todos los filósofos alemanes juntos. En el siglo XVIII, los ideales utópicos se hallaban dispersos entre un millar de obras en vez de estar contenidos en una sola obra maestra. Hay nuevos motivos utópicos en estas novelas: la proyección de un estado emocional de armonía interior, la importancia especial dada a las necesidades de la producción y a la organización del trabajo centralizado y un intento de afrontar los problemas delicados de la sexualidad. Pero su expresión artística es muy poco destacable, hablando con generosidad de criterio. Los escritores salieron a las plazas públicas, abandonando los sublimes torreones donde se colocaran los filósofos-utópicos religiosos del siglo XVII, quienes, tras la muerte de Leibniz, habían experimentado la más completa derrota. Sólo hacia finales de la centuria, con las obras de los alemanes Lessing, Kant y Schiller al otro lado del Rin, y con las de los franceses Turgot y Condorcet a este lado del mismo, todos ellos íntimamente emparentados con Rousseau, aparecieron perspectivas en la dirección de la gran eucronía que triunfaría en el siglo XIX.

Aunque no hay ninguna utopía globalizadora en el siglo XVIII, existe una cierta uniformidad en el rechazo del orden vigente. Pero esta nega-

ción asume una amplia variedad de tonos y formas, desde los naudelianos de Lesconvel, cuya isla es un retrato ligeramente retocado de la centralizada monarquía francesa, hasta el rígido y dogmático comunismo igualitario del *Código de la naturaleza* de Morelly y el *Manifiesto de los iguales* de Babeuf; desde la tradicional sociedad de familias patriarcales de la mayoría de las islas descubiertas en el transcurso de extraordinarios viajes hasta las fantasías sexuales bastante personalizadas del marqués de Sade y del hijo de campesinos, Restif de la Bretonne; desde la virtuosa república estoica de la mayor parte de los filósofos racionalistas, tocados de un gran escepticismo hacia todo lo que oliera a utopía, hasta el sueño de Rousseau de un hombre nuevo, empapado de amor hacia sus semejantes de tal manera que se borraran las líneas divisorias entre la voluntad individual y la general; y finalmente, desde las mujeres sexualmente liberadas, difíciles de distinguir de los hombres, tal como aparecen en Rustaing de Saint-Jory y en Laclos, hasta las hijas piadosas y sumisas de la antigüedad cristianizada de Fénelon. No podemos evitar el mirar a esta época como si fuera un prolegómeno de la Revolución francesa: la desazón psíquica de que dan testimonio las fantasías utópicas muestran a la perfección la existencia de una revolución emocional anterior a la explosión política. En un momento u otro, todo lo perteneciente al orden vigente sería puesto en tela de juicio: la familia, la propiedad privada, la normativa sexual, la mismísima definición del dolor y el placer, la religión cristiana, la aristocracia, la razón y el interés personal.

Se trata en realidad de utopías fragmentadas. Los hombres sienten dolores personales y edifican sociedades enteras sobre sus manías obsesivas. Las panaceas son específicas y particulares: un nuevo código sexual, una meritocracia, la abolición de la propiedad privada, el fin de la diferenciación de los sexos, un nuevo dispositivo emocional, una nueva religión sintética, una vasta organización de la ciencia seglar que pudiera transmutarse en progreso moral. A veces los remedios aparecen combinados. Pero, solas o acompañadas, las alternativas utópicas son tan caóticas como la propia realidad social. En cierto sentido, los males sociales parecen menos críticos que en el siglo anterior –la gente se había acostumbrado al desmoronamiento del orden universal cristiano, toda vez que no se sentían tantos reparos en sentirse náufragos en un mar de turbulencia moral–. Con la excepción de Rousseau y de Sade, el tono de las utopías es más bien moderado; la pasión de Bacon y Leibniz, de Bruno y Campanella, de Andreae y Comenio brillan en gran parte por su ausencia. Por lo que a Voltaire y Diderot, a Montesquieu y Hume se refiere, hay que decir que no estuvieron del todo insatisfechos con la época en que les tocó vivir, y que todos murieron en la cama, como ciudadanos del mundo muy respetables.

En el siglo XVIII, la sencilla fábula de Moro, renovada, siguió siendo todavía el artificio literario popular más dominante, aunque se habían multiplicado las variaciones tanto en la manera de llegar a la utopía como en el emplazamiento de la misma, a la vez que el espíritu subya-

cente se había modificado sensiblemente. El peso relativo del relato de aventuras, conducente a la utopía, y la utopía propiamente dicha que se contenía en el cuento, se habían modificado en aras de una mayor «acción». Si la novela es lo suficientemente larga, y los naufragios no escasean por su parte, es probable que el héroe y la heroína encuentren incluso tiempo suficiente para hacer un ensayo de utopía y visitar más de una sociedad ideal en el transcurso de sus vidas. El contenido social de la utopía de Moro iba más allá del simple relato de un viajero que descubre un nuevo país; en muchas de las obras triviales del siglo XVIII, los naufragios e infortunios de los europeos abultan tanto en la narración que las secciones dedicadas a una descripción de la sociedad óptima quedan sumergidos en un mar de pormenores picarescos. La mayor parte de esta literatura estaba destinada a distraer o excitar a su auditorio –el autor no perdía de vista en ningún momento a los efectivos cada vez mayores de público femenino de todas las edades, que se suponía poco tolerante ante las sobrias descripciones de las instituciones sociales, por dignas de consideración que fueran–. Los colorantes de la píldora se habían vuelto más espesos que el contenido del remedio propiamente dicho.

En muchos respectos, las utopías de aventuras, con trilladas intrigas de espeluznantes capturas y rescates, no se distinguen de la riada de literatura de evasión de corte exótico que estaba inundado el continente. Hay que hacer esfuerzos para destilar de esta masa orgánica los valores morales del siglo XVIII, predicados por los filósofos, aunque hubo otras formas de la literatura del siglo XVIII que presentaron las mismas ideas de manera más precisa. En un determinado momento de su carrera de desgarradoras experiencias, el héroe topa con una sociedad natural buena, y es aquí donde se inserta la utopía. Esto puede ocurrir como si se tratara de un episodio más, como en la voluminosa obra del abate Prévost *Le philosophe anglais, ou Histoire de Cleveland, fils naturel de Cromwell* (1728-1738), o puede absorber también la mayor parte de todo el cuento. Para un lector de nuestros días, la monotonía de estos relatos es absoluta. Se pueden comparar con los de las novelas utópicas helenísticas, de las que poseemos unos cuantos fragmentos: en su activismo inane sugieren ahogar la vida interior de los lectores que acuden a esta literatura vaporosa. Género que, por cierto, dista mucho de haber muerto en la época actual, en incontables versiones suministradas por nuestros *mass media*. El elemento de pensamiento que queda es tan ínfimo que se nos puede perdonar el que no lo sigamos fielmente siglo tras siglo, aunque hay que decir que la contaminación que produce en la atmósfera psíquica no lleva camino de declinar, ni mucho menos. Cuando aparecieron por primera vez todas estas peroratas, tal vez aportaran una cierta novedad. Yuxtaponiendo un retrato de la terrible Inquisición, con Gaudentio di Lucca entre sus garras, al relato de un país civilizado ideal en plena Africa central, Simon Berington consiguió hacer un apasionante novela popular. Algunos escritores, como el danés Ludwig Holberg, buscaron bajo tierra sus sociedades perfectas. Charles Tiphaigne de la Roche y Nicolas Bricai-

re de la Dixmerie se entregaron a transformismos biológicos tan extravagantes, o a tales excursiones por el ámbito de los espíritus que su inclusión en un compendio de las utopías humanas se hace sumamente discutible. Como muchas utopías del siglo XVIII iban atiborradas de conceptos muy elaborados, la mayoría de ellas perdieron toda credibilidad artística, por lo que creemos merecido el olvido general en el que han caído.

ROBINSON Y LAS ROBINSONADAS

El *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, que ha logrado sobrevivir, lanzó una nueva forma utópica con un atractivo magnético tanto en el original como en las innumerables imitaciones, que recibieron de los contemporáneos el nombre de *robinsonadas*. Hay muchos elementos de la utopia clásica de Moro que se han conservado, como el tono general de relato de aventuras; pero hay algo nuevo que se ha añadido: un hombre nuevo que construye una civilización a partir del estado de naturaleza, sin las engorrosas instituciones heredadas. Esto, así creyeron algunos comentadores, expresaba simbólicamente el dinamismo de las ascendentes clases medias, así como sus crecientes sentimientos de estar bien preparadas; engordaba la autoestima del nuevo *self-made man*. También venía a demostrar el bien que podía desprenderse directamente del estado de naturaleza, si no se caía en las corrupciones de la sociedad, aunque una lectura atenta y erudita del *Robinson Crusoe* estos últimos años encuentra en las reflexiones del Sr. Crusoe menos admiración por el estado de naturaleza y más hincapié en los terrores de una condición en la que se hallaba desnudo y despojado de las ventajas de la vida civilizada. Además, Crusoe era capaz de construir la nueva sociedad sólo porque guardaba en su cabeza un buen recuerdo de las técnicas de la civilización. Pero, sea como fuere, lo cierto es que Robinson Crusoe reforzó el culto de la utopía del estado-de-naturaleza, independiente de las profundas intenciones de su autor.

Es norma entre los literatos distinguir entre la robinsonada pragmática y realista, de un lado, y la utopía, del otro. En realidad, no convendría trazar con demasiada fuerza esta línea divisoria. La robinsonada está íntimamente ligada al modo utópico, y ayuda a transformarlo de una mera esperanza o deseo, sin muchas perspectivas de cumplimiento, en una proclamación asertiva de que el hombre puede hacer todo lo que quiera a partir de cero, si tiene la voluntad y el ingenio suficientes para ello. Robinson nos parece en cierto sentido como una especie de agresivo Prometeo burgués. En los modelos franceses, donde una robinsonada inicial se convierte en una sociedad utópica gracias a la procreación, el relato recapitula el proceso de la historia universal en condiciones ideales, sin la presencia de tiranos ni sacerdotes. Por supuesto, la tal robinsonada tenía potencialidades utópicas limitadas, a no ser que el viajero naúfrago tropezara con una hembra del lugar, o estuviera asistido por una solicita

«Viernes», con lo que sería posible edificar una nueva sociedad en el amor. La circunstancia del naufragio permitía *mésalliances* entre miembros de clases sociales muy distintas, que habrían estado mal vistas con toda probabilidad por la sociedad europea, así como enlaces sin la bendición de la institución eclesiástica. La pareja original no sólo creó una numerosa prole, sino que estableció también una utopía ya que, a medida que se multiplicaban las familias, el patriarca tenía que promulgar leyes para asegurar la conservación de la sociedad que había sido organizada espontáneamente a la luz de la razón natural y que, con el aumento de la población y su alejamiento del estado de naturaleza original, corría un grave peligro de corrupción. La utopía de Guillaume Grivel, *L'Isle inconnue* (1784-1787), parte de una robinsonada a dos, demostrando la tesis de que la monarquía tuvo su origen en un padre-legislador, y no en un conquistador. Después de 1764, la sociedad de tales utopías naturales vino a ilustrar con frecuencia los principios del *Contrato social* de Rousseau en acción. La utopía robinsoniana se extendió por toda Europa, asumiendo formas variadísimas: hubo Robinsones alemanes, franceses, italianos, e incluso algún Robinsón jesuita y alguna «Robinsona».

Despotismos ilustrados idealizados

Hay otro tipo de novela utópica bastante común en Francia que presenta una bondadosa e ilustrada monarquía en un contexto antiguo –un retrato retocado del centralizado gobierno francés, o al menos la esperanza de que se implantara un tal gobierno, ya que se habían liquidado los «restos feudales» que quedaban en la sociedad–. Estas utopías son por lo general de filosofía agrario-fisiocrática. Si un próspero burgués o un intendente real escribía una utopía, tendía a caer invariablemente en esta categoría. El *Telémaco* de Fénelon fue el prototipo indiscutible, gozando de una gran fama en todo el siglo XVIII, sólo que pasando por alto sus profundos elementos cristianos y olvidando su ataque sutil a Luis XIV.

China, por su parte, fue metamorfoseada en un despotismo ilustrado de corte benigno en muchos relatos de viaje e historias del siglo XVIII. Aunque el imperio celeste nunca se elevó completamente al rango de la utopía espartana, tuvo sus admiradores desde Montesquieu en adelante; todos se acordaban de que, en *El espíritu de las leyes*, el emperador de China aparecía labrando simbólicamente los campos una vez al año para inspirar a su pueblo las virtudes de la diligencia y el amor al trabajo. La idealización de la populosa, próspera y laboriosa sociedad china gobernada por los mandarines filósofos se parecía mucho, en la opinión de muchos filósofos franceses, a una utopía; representaba una réplica oriental a la imagen que ellos se habían hecho de Francia.

Muchas utopías del despotismo ilustrado son absolutistas en su centralismo monárquico y abogan por una organización económica y social todavía más racionalizada de lo que el propio Colbert o algún otro minis-

tro real se habrían atrevido a imponer al Estado francés. Hay otras, mucho menos numerosas, que son castas, de espíritu comunista y de configuración agraria, que parecen sacadas directamente de la *Historia de los sevarambianos* de Vairasse. Las utopías del despotismo ilustrado conservan el barniz de la sociedad de su tiempo, pero arrancando los últimos vestigios de los privilegios señoriales. El territorio aparece dividido en cuatro unidades iguales que forman una pirámide, en cuyo ápice domina un rey que practica una justicia perfecta en todo el reino sirviéndose de gobernadores más poderosos y eficaces de lo que nunca conseguirían ser los intendentes franceses, porque la ley consuetudinaria, los usos locales y los impedimentos al libre movimiento de los productos habían sido abolidos por un monarca filósofo. En la *Idée d'un règne doux et heureux, ou Relation du voyage du Prince de Montberaud dans l'île de Naudely* (1703), libro dedicado al duque de Berry, se acaba con el hambre estableciendo un granero mayor de lo normal. Todas las ocupaciones están controladas, exactamente como lo habrían deseado los ministros burgueses de Colbert. La nobleza hereditaria quedaba abolida y, en su lugar, se instalaba una nobleza de mérito que espoleaba a toda la masa de los ciudadanos a realizar grandes obras de industria y de virtud, con la esperanza de conseguir la eminencia noble. El clero lo formaban hombres de Dios completamente despojados de cualquier pretensión de poderío secular. No había maleantes, ni vagos ni pobres improductivos. Los impuestos estatales eran recaudados con toda celeridad, lo que permitía al rey mantener un arsenal militar tan importante que ninguna otra potencia o combinación de potencias se atrevería jamás a atacar a Naudely. Era el reino absoluto de la paz, la prosperidad y la gloria –no la militar.

La *Utopía* de Moro, traducida por un tal M. T. Rousseau en los años previos a la Revolución, había sido modificada de tal modo que el rey Utopos aparecía como la imagen perfecta del déspota ilustrado. La solemne dedicatoria al conde de Vergennes, ministro de Luis XVI, ensalzándole como indicador de un régimen utópico, no es incongruente en absoluto, aunque uno se siente algo sorprendido por ello al abrir el libro. Esta partidista literatura de viaje, que idealizaba al emperador de China y a su pueblo laborioso, junto con sus mandarines filósofos, se armonizaba perfectamente con las utopías del despotismo ilustrado, que escogían como modelos a Grecia, Persia o algún reino ficticio. Difícilmente se encuentran en Francia utopías bien organizadas que, en su forma exterior, no sean monarquías benévolas en las que se han incorporado elementos democráticos. Todos los ciudadanos eran más o menos iguales por debajo del rey en el sueño que había tenido Mercier sobre los franceses del año 2440. Los apartamentos reales eran más lujosos que los de otros hombres, para resaltar así su alta dignidad, pero ni siquiera esta distinción aparecía siempre en las utopías del despotismo ilustrado. Sin aristocracia hereditaria ni etiqueta ni elaborados ceremoniales, el rey se comportaba en realidad como un buen burgués. El Luis XXXVI de Mercier daba paseos por París como Luis Felipe, aunque le faltaba su paraguas. En reali-

dad, estas utopías políticas eran auténticas reediciones de los modestos objetivos de los grandes filósofos; no había materia para escandalizar a nadie, a excepción quizá de la institución eclesiástica. Se ha dicho a menudo que la de 1789 fue una revolución burguesa; es indudable que hubo un buen grupo de utopías que prefiguraron este acontecimiento.

Pero el influjo de la literatura utópica popular fue más insidioso. Los exploradores, los misioneros, los viajeros curiosos y los marineros naúfragos descubrían, o creían descubrir, en las nuevas tierras donde desembarcaban, las repúblicas ideales de cuyas imágenes utópicas estaba abarrotada su fantasía. Casi todos los libros de viaje tenían tendencia a convertirse en una invitación a la utopía. En el siglo XVIII, cualquier lector podía mostrarse escéptico ante los relatos que contaban los viajeros sobre monstruos y demás prodigios naturales a la manera de los viajeros con rumbo a oriente de la Edad Media; pero sí podía aceptar de buena gana que en algún remoto lugar, donde gente sencilla vivía en estado de naturaleza, o en un estado de civilización muy simple, existiese una sociedad idealmente feliz. Los gozos del óptimo orden de sociedad sustituían a los prodigios de la naturaleza física a la hora de entusiasmar al lector de viajes extraordinarios, reales o imaginarios. El viejo régimen iba en picado hacia su extinción en medio de precios en aumento y salarios en disminución, al menos así lo aseguraba Ernest Labrousse; pero es posible que se hubiera hundido de todos modos en un mar de expectativas, alimentadas por viajes imaginarios y visiones de estados de felicidad, donde esas desagradables realidades económicas no aparecían para nada.

17

EL «MONDE IDÉAL» DE JEAN-JACQUES

En 1779, un año después de la muerte de Rousseau, apareció en la rural Lichfield, Inglaterra, un volumen en francés titulado *Premier dialogue;* en el manuscrito se había llamado, empero, *Rousseau juge de Jean-Jacques.* Fue ésta la última obra de un hombre entrado en los sesenta y gravemente enfermo como consecuencia de complicaciones en el conducto de la orina. Le había obsesionado dar una justificación a la posterioridad y presentar excusas a Dios, ante cuyo supremo tribunal estaba a punto de comparecer. La mayor parte de esta obra consiste en una incansable repetición de sus acusaciones a los filósofos, que habían agriado su carácter, traicionado su amistad, distorsionado deliberadamente el profundo significado de sus escritos y hecho de él poco menos que un monstruo abominable. El diálogo es una prueba de fuerza retórica en la que el patronímico Rousseau acusa a Jean-Jacques *in absentia* de horrorosos delitos morales; al final, tras la presentación de las pruebas en defensa de Jean-Jacques, el francés, personaje que representa a todo el mundo, decide absolverlo. Esta discusión es un torbellino en el que se agita y se mezcla una multitud de corrientes psíquicas. Rousseau se lanza en todo un despliegue verbal de los impulsos masoquistas de los que era consciente desde su misma niñez y que habían marcado su naturaleza sexual –léase, si no, el relato de sus *Confesiones* en el que se describe el placer que sintió en su primera azotaina por parte de una parienta que le había criado, o sus narraciones posteriores sobre su trato con las mujeres, en el que siempre jugó un papel pasivo–. Si no nos quedamos en la superficie, el *Premier dialogue* retoma a otro nivel los motivos que ya se habían sugerido en las primeras páginas de *Las confesiones.* El Rousseau del *Premier dialogue* es en cierto sentido también el padre de *Las confesiones,* el cual había hecho responsable a Jean-Jacques de haberle robado a su mujer al darle a luz. El pequeño Jean-Jacques y su padre se lamentan juntos de la pérdida de la madre-esposa; pero Jean-Jacques se da cuenta de que su padre siente a la vez enemistad hacia él por el asesinato de su madre, y ter-

nura y ganas de besarlo en sustitución de la esposa. Jean-Jacques nunca se recobraría de la desgarradora ansiedad que produjeron los «suspiros» y «maneras convulsivas» de su padre, a no ser en su mundo de fantasía creado para él y para el resto de la humanidad. La angustiosa ambivalencia de, por un lado, el miedo a la sumisión, que haría de él una mujerzuela, y, del otro, un fuerte deseo de sumisión, al que le empujaba su sexualidad, se despejaba solamente cuando soñaba con un estado en el que él era otro hombre, con una personalidad integrada y totalmente positiva, absolutamente libre y no dependiente más que de sí mismo.

El conflicto entre polos opuestos

Cuando se examinan las diferentes caras de Rousseau, se siente la tentación de dar el caso por perdido y considerarlo como un hombre veleta, una persona esquizoide cuyos humores son demasiado evasivos para ser analizados detenidamente. Estuvo constantemente jugando al escondite con las religiones católica y protestante, terminando por fin en una religión que él se había creado, la confesión del vicario saboyano. Alabó los sentimientos naturales de los simples campesinos al mismo tiempo que arremetía contra el pueblo llano, calificándolo de nido de víboras capaz tan sólo de lamer la levita de los amos. Denunció todas las revoluciones, tumultos e intrigas políticas, y, sin embargo, se le acusó de minar las bases mismas de la sociedad civil; tras su muerte, fue ensalzado como el mayor retórico de la Revolución francesa, título para el que no faltaban aspirantes. Fue asimismo la más dependiente de las criaturas, agarrándose como un niño a las faldas de Mme. de Warens y luego a su gobernanta y asistenta-amante-esposa, Teresa Levasseur, a la vez que proclamaba su necesidad de una independencia total. Genial dialéctico racionalista cuando quería, anunció con bombo y platillo el destronamiento de la razón y el encumbramiento de las pasiones. Escribió el tratado más famoso de los tiempos modernos acerca de la educación de un niño y un joven, y abandonó en el hospicio a sus cinco hijos –si es que los reconoció como tales alguna vez–. En un principio fue el preferido de los filósofos para convertirse luego en el peor de sus enemigos. Denigrador del rango social y de los títulos simplemente heredados, a la vez que republicano de corte propio, se arrastró durante muchos años para conseguir el favor de los aristócratas y vivió en casas construidas en el dominio de sus *châteaux*. Este hombre, que proclamaba su indiferencia ante las cosas materiales, llevó una relación más que meticulosa de todos sus gastos.

Todo fue extremado en él. Suspiró por el amor y la aprobación de los hombres, a los que en el fondo despreciaba olímpicamente. Buscó el calor de los demás y, cuando le ofrecían su afecto, retrocedía como aterrorizado. Durante los últimos decenios de su vida estuvo convencido de que los filósofos habían tramado un complot para acabar con su vida y, poniendo en ello toda la sutileza de su genio, vio en cada acto de sus viejos

amigos una parte de esta gran conspiración. Su conducta corresponde a la de los estereotipos clínicos de la personalidad paranoica. Mientras conversaba amigablemente con David Hume, que le había dado sobradas muestras de amistad y puesto a su entera disposición un *cottage* donde se pudiera refugiar en pleno campo inglés, le asaltó la sospecha de que los ojos del filósofo espiaban sus mínimos movimientos por la habitación. Su sospecha de que Hume había aflojado la piedra del dintel de la puerta para matarlo cuando entrara o saliera se disiparaba de pronto en medio de manifestaciones de amor, saltando sobre las rodillas del asombrado filósofo, que se sentía apabullado ante tantas protestas de afecto sincero. Que Rousseau, el incisivo analista y eterno observador de su propia conducta, era consciente de un fuerte componente femenino en su carácter –tal como se concebía lo femenino en su sociedad– queda patente por la violencia con la que denunció a los hombres afeminados siempre que se tocaba este tema, aunque sólo fuera de pasada. Durante toda su vida consideró como hombre ideal al héroe espartano, el varón con dominio de sí, disciplinado, temerario e impávido. Y sin embargo, su adulación de los espartanos, vistos con los ojos de Plutarco, iba pareja a su conocimiento de que el amor homosexual era parte integrante de la educación de los jóvenes espartanos, detalle del que nunca habló en sus escritos el autor del *Emilio*.

En todas sus obras, y en la misma textura de su estilo, Jean-Jacques dejó huellas de los conflictos de fuerzas antitéticas en su personalidad, y de sus apasionados anhelos por deshacerse de ellos. «El hombre nació libre, y por todas partes está encadenado», así empieza el primer capítulo del *Contrat social*. El mayor de los males es la dependencia respecto de otros; con todo, la liberación final sólo se puede alcanzar mediante la instrumentalidad de la voluntad general, que absorbe en su interior todas las voluntades individudales, acaba con el conflicto de las voluntades y erradica todo vestigio de independencia.

Vivir en un mundo de quimeras

Durante su gran *tournée* por Europa, el joven James Boswell fue recibido en Môtiers por Rousseau, a la sazón de cincuenta años de edad, y parece que se entendieron muy bien. Boswell le describe como un «gentil hombre negro vestido de armeniano», y en sus notas refiere el diálogo que tuvieron en un francés bastante malo.

Rousseau: Sir, no ve ante Ud. el oso de que le han hablado. Sir, me aburre el mundo. Yo vivo aquí en un mundo de quimeras, y no aguanto el mundo tal cual es.
Boswell: Pero cuando se topa con hombres quiméricos, ¿tampoco le gustan?
Rousseau: Cómo van a gustarme si no tienen las mismas quimeras que yo...[1]

[1] *Boswell with Rousseau and Voltaire*, ed. Geoffrey Scott (St. Vernon, N. Y., 1928), pp. 56 y 61-64; James Boswell, *Boswell on the Grand Tour: Germany and Switzerland, 1764*, en *The Yale Edition of the Private Papers of James Boswell*, ed. F. A. Pottle, IV (Nueva York, 1953), 221 y 223-224. La traducción, que se publica también en la edición de Yale, es de Scott.

Este relato sólo es verdad en un sentido restringido. Rousseau tuvo embelesados a los hombres precisamente porque sus fantasías eran las de ellos en mayor medida de lo que él reconocía. El profeta que amonestaba a sus contemporáneos desde lo alto de la torre también les revelaba sus deseos ocultos.

Aunque Rousseau nunca compuso una utopía en el sentido usual del término, en prácticamente todas sus obras se le ve una tendencia a hablar en el modo utópico discursivo. Se había leído los antiguos diálogos sobre las ciudades ideales tal y como vienen en Platón[2], las críticas que había formulado Aristóteles al respecto y las descripciones de las buenas sociedades que aparecen en la *Ciropedia* de Jenofonte y en el «Licurgo» de Plutarco; asimismo se había empapado de las imágenes paradisíacas judeocristianas y de las de la edad de oro helénica. Conocía la *Utopía* de Moro, la *Historia de los sevarambianos* de Vairasse y muchos de los escritos de Mably y Morelly, Se sentía deudor de los papeles del abate de Saint-Pierre sobre los proyectos políticos de paz universal y los evaluó con bastante perspicacia[3]. Si bien evitó el término al definir su propia misión, la utopía como concepto no fue objeto de sus ironías, como sí lo fuera en manos de los filósofos. Las utopías eran *chimères*, pero en su léxico personal no era ésta una palabra peyorativa. En todos sus escritos, en el *Discours*, *La Nouvelle Héloïse*, el *Contrat social*, el *Emile*, las *Rêveries*, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, aparece algún que otro fragmento –a veces sin ilación los unos con los otros– sobre un mundo ideal.

«Supongamos por un momento», escribe Rousseau enla primera de las *Lettres écrites de la Montagne* (1764), «que la profesión de fe del vicario [de Saboya] fuera adoptada en algún rincón del mundo cristiano; veamos cuáles serían las buenas y las malas consecuencias»[4]. El mundo regido por la religión del vicario, que expone en el *Emilio*, se tornaría en efecto un mundo ideal exactamente idéntico al de sus otros retratos. Si se analiza bien, la *psyche* de un verdadero convertido a la religión del vicario de Saboya y la de un hombre del mundo ideal del *Premier dialogue* resultan intrínsecamente las mismas. Rousseau, inconsistente y caprichoso en la mayoría de sus manifestaciones políticas, como ya sabemos, fue víctima de una persistente fantasía psíquica, cual genio caído en la trampa de una *idée fixe*. El estado de naturaleza del *Discours sur l'inégalité* era una hipótesis, «un estado que ya no existe y que quizá no haya existido nunca»[5], y Rousseau se mostró igualmente explícito a la hora de afir-

[2] Se encuentra en el British Museum una copia autógrafa y anotada de las obras de Platón en poder de Rousseau en traducción latina de Marsilio Ficino, Cf. M. J. SILVERTHORNE, «Rousseau's Plato». *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 116 (1973), 235-249.

[3] Los libros y papeles de Saint-Pierre fueron entregados por el sobrino de éste a Rousseau en 1756. Cf. C. E. VAUGHAN, ed., *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau* (Nueva York, 1962; 1.ª ed., 1915), I, 360.

[4] ROUSSEAU, *Lettres écrites de la Montagne*, en *Oeuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, III (París, Gallimard, 1964), 697.

[5] ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes*, *ibid.*, p. 123.

mar que la humanidad no podía volver a él, por apetecible que fuera esta idea. Tal vez la índole del *Discours* se halle entre un método heurístico y un esbozo de la conciencia utópica; una definición demasiado estricta de este método acabaría estableciendo categorías sin duda ajenas al espíritu del autor. Se puede leer a Rousseau como alguien que anhela en vano regresar al vientre de su primer estado, o que desea restaurar en algún estado futuro las virtudes y, sobre todo, los placeres que se han perdido (el sueño del huérfano desposeído que fue él). La nostalgia del pasado y un cierto futurismo van a menudo parejos en una imaginación que no tiene en cuenta ni la experiencia ni sus consecuencias cronológicas. Como la imagen de Rousseau de un mundo ideal nunca fue transmitida en su totalidad a sus lectores en ninguna obra acabada, está lejos de carecer de ambigüedad, aunque hay que reconocer que, en la larga historia del pensamiento utópico, existe una cierta tendencia al espejismo y al hechizo. «Ofrezco mis sueños como sueños, dejando al lector el descubrir si tienen algo de utilidad para la gente despierta», alega Rousseau en el *Emilio*[6].

Persona muy bien dotada de la propensión utópica, Rousseau se vió enfrentado a algunas de las espinosas cuestiones que marcan el modo utópico occidental tanto en la argumentación discursiva como en la descripción. El grado de síntesis y cohesión que debería existir entre los individuos de la sociedad es probablemente el problema utópico más profundamente arraigado en la tradición racionalista; ¿en qué tipo de unidad social hallará este ideal una expresión adecuada?, ¿cuál es el lugar del mundo ideal considerado como una época determinada en medio del transcurso incesante del tiempo? Concedida la crucial importancia que tiene la sexualidad para toda la humanidad, ¿cuál es el tipo óptimo de relación entre los dos sexos de la especie? Dado que la educación es un punto clave en toda sociedad, ¿cuál es el modelo perfecto de educación?, ¿cuáles deberían ser las relaciones entre necesidad y deseo? ¿Qué ocurre con la individualidad en una utopía comunal? ¿Hay un espíritu religioso ideal que se tenga que infundir en el ánimo de la sociedad? ¿Qué parte de la naturaleza del hombre debería tener prioridad en el proceso de perfeccionamiento, sus facultades morales o intelectuales?

En su utopía rústica, Rousseau volvió la espalda a la ciudad, la niña bonita de la civilización occidental. «Las ciudades son el abismo de la especie humana»[7]. El mito de la ciudad ideal heredado de Platón se había conservado en las utopías arquitectónicas del Renacimiento italiano, en las aglomeraciones esenciales urbanas de la isla de Moro, en la ciudad del sol con siete murallas de Campanella y en la Bensalén de Bacon. Pero la constitución de Jean-Jacques ideada para Córcega no quiere saber nada de ciudades, y se conforma al mundo rural y natural de la isla. Le interesa un pueblecito en la ladera de los Alpes para que le sirva de escenario de la muerte de Julie y de su resurrección utópica. Este acontecimiento

[6] ROUSSEAU, *Emile*, *ibid.*, IV (1969), 35 n. 1.
[7] *Ibid.*, p. 227.

seria impensable en el marco de una ciudad. Por su parte, Emilio sólo puede ser educado en medio del campo; cuando, tras una interrupción, éste aterriza en París, tenemos la impresión de que el héroe acaba hundiéndose, o poco le falta. Siguiendo la línea trazada por Fénelon, Rousseau invierte la utopía cristiana urbana que había dominado la conciencia europea durante más de tres siglos. El ciudadano de Ginebra repudió su ciudadanía. El anhelo rousseauniano de un idilio pastoril todavía no ha muerto. El resurgir de la práctica utópica en el siglo XX ha sido enemigo de las ciudades y ha buscado un remanso de paz en medio de la naturaleza. En definitiva, la nostalgia agraria y pastoril de Jean-Jacques y sus seguidores presenta un interés particular principalmente para la historia de las pequeñas aventuras escapistas. Sin embargo, hay otro aspecto en Rousseau que ha conservado igualmente su vitalidad: se trata del Rousseau fabricador de la eupsiquia, de un óptimo estado de conciencia, en una sociedad cuyas estructuras materiales tienden a desmoronarse. Para apreciar la eupsiquia de Rousseau hay que pasar por el cedazo los tradicionales mecanismos de las utopías. Las disposiciones institucionales para lograr y perpetuar la eupsiquia son ejercicios subsidiarios que han traído locos a los científicos políticos durante dos centurias. Los que se fundan en los argumentos racionalistas de Rousseau pueden, limando unas cuantas aristas, producir una filosofía política razonablemente consistente, pero al coste de sacrificar su esencia.

«YO» Y EL «YO» COMUNAL

El legado eupsiquiano de Rousseau es la quimera de un «yo» perfectamente autónomo y pleno para todo el mundo, la integridad de un «yo» comunal, que es una unidad orgánica, y la integración del «yo» entero e individual en el «yo» comunal sin prácticamente ningún menoscabo en ninguna de sus dos vertientes. Esta amalgama se logró en el plano de la argumentación retórica y filosófica no sólo en Rousseau, sino también en los que vinieron tras él, sobre todo Hegel y Marx. Uno se puede quedar indiferente ante la lógica de cualquiera de sus exposiciones y, sin embargo, seguir totalmente convencido de la continua potencia emocional de los objetivos utópicos que ofrecieron. El discurso mágico de Rousseau articuló estas quimeras en una forma perdurable. Estas han pasado directamente al ambiente en el que nos movemos y respiramos. El «yo» utópico de Rousseau ha sido adoptado por una rama de la psicología y se ha extendido a través de múltiples versiones; el «yo» comunal es un dogma político creído en medio planeta; y su fusión es parte esencial del credo revolucionario de todos los países.

Las elocuentes recetas de Jean-Jacques, gran doctor del alma, siguen todavía curando e intoxicando. El primer libro de la *Utopía* de Moro describe el estado de antiutopía de Inglaterra del siglo XVI; por su parte, el siglo XVIII desarrolló todo un vocabulario magnífico para referirse a la

antiutopía de la civilización contemporánea, a la que la utopía ofrecía una alternativa. Otros habían precedido ya a Rousseau en el análisis del *mal moral;* pero, una vez que hubo hablado él, los profetas menores que le sucedieron no lograrían liberarse de su marchamo. Sus palabras aparecen en documentos tan distintos como los escritos de Kant y la correspondencia juvenil de Babeuf, por no hablar de Dom Deschamps, Restif de la Bretonne, el marqués de Sade, Mercier, William Godwin y Marx. Doscientos años después de su aparición, la antiutopía de Rousseau no ha perdido nada de su intensidad ni de su punzante ironía.

El sí utópico que acompaña al no de Rousseau es antes que nada la comunicación de un estado de ánimo. El dibuja los contornos de los saludables atributos psicológicos del hombre en un hipotético estado de naturaleza y, como preludio para desvelar su utopía psíquica, da testimonio de la angustia del actual «difforme contraste» entre la pasión que se cree razonadora y el entendimiento que ha enloquecido. En el mundo de hoy, declama Rousseau, los sentimientos, las palabras y las acciones de los humanos están en flagrante contradicción los unos con los otros. La acción se hallaba antes en perfecto equilibrio con el deseo primitivo; pero ahora la acción y el deseo se hallan en perfecto desequilibrio; en una futura condición ideal –de realizarse alguna vez–, la acción sólo será el reflejo del deseo real. Sin la ayuda de Vico, Rousseau sabía que las modificciones del lenguaje venían después de la revolución de la moral y que comunicaban *psyches* radicalmente diferentes de las edades sucesivas. El emotivo grito del lenguaje primitivo no estaba disociado de su objeto. Es al hablar sobre las emociones como la desazón vigente se pone plenamente de manifiesto. Ningún hombre con sentimiento puede comprender, ni remotamente, lo que está parloteando la gente que frecuenta los salones de París, con su jerga de la alta sociedad. Los personajes de *La Nouvelle Héloïse* hablan el lenguaje directo de la pasión de un mundo distinto, sean cuales sean sus consecuencias. En su utopía de Clarens, los cinco protagonistas a menudo vuelven incluso al silencio del estado de naturaleza, cuando las criaturas se comunicaban sin necesidad de hablar.

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad,* Rousseau expone la demencia, la estulticia y la brutalidad del hombre en la sociedad[8]. Como no tiene el espontáneo sentimiento de simpatía que le impulse a ayudar a un prójimo necesitado, puede dormir tranquilamente sin haber respondido a una petición de ayuda. Atiborrado de toda suerte de convencionalismos sociales, artes, pretensiones sociales, que no sirven más que para acentuar su desigualdad respecto de los demás, ha desarrollado complicadísimas instituciones, sobre las que destaca el sistema de la propiedad, y ha acumulado riquezas en las que se concentra su autoestima y que perpetúan su sentido de superioridad. Necesita el estímulo constante de fuertes bebidas y de suntuosas comidas; al mismo tiempo, su existencia transcurre en medio de un miedo permanente a caer enfermo por mil motivos.

[8] ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité, ibid.*, III, 122.

En su ansiedad sin fin, muere incontables muertes. El hombre de la actual sociedad, criatura distraída, está desgarrado por vanas pasiones que lo tornan enemigo de sí mismo. Aunque nacido libre, se le encorseta enseguida con pañales, se le niega el natural deseo de la leche materna, se le mantiene sometido a las prohibiciones impuestas por los adultos, aherrojado por falsas restricciones sociales y, finalmente, se vuelve a cubrir con un lienzo para meterlo en el ataud.

El lamento de la condición humana en la antiutopía sirve de contraste a la balada eufórica del *moi* y el *moi commun*.

El principio de la conciencia del «yo» se remonta al albor de la conciencia en la humanidad, y abundan los ensayos eruditos que han intentado poner en lenguaje moderno lo que significaba en realidad este «yo». Pero sólo ha sido a partir del siglo XVII cuando se ha creado un vocabulario que, aunque su matriz sea una idea religiosa del alma y la evaluación de sus méritos en un juicio final, asume una forma secular y cuenta con las potencialidades lo mismo que con la realidad del «yo». Jean-Jacques Rousseau fue uno de los creadores del lenguaje del «yo» ideal. En el *Emilio* ofreció una detallada guía para perplejos sobre cómo moldear completamente el *moi* a través de toda una serie de fases, desde el nacimiento, pasando por el matrimonio, etc. La visión camino de Vincennes fue una aparición de este *moi* abstraído de la sociedad de Rousseau, purificado de su escoria. En *Rousseau juge de Jean-Jacques* definió el carácter moral del *moi* en un *monde idéal* –la frase es suya–. En *Las confesiones* narró las tribulaciones de un *moi* –el propio Jean-Jacques– que, si bien es cierto que distaba mucho de ser perfecto, había pasado la prueba de la vida de la mejor manera posible en este valle de lágrimas. Podía decirse a sí mismo que era un yo libre; podía en su fantasía vivir como un yo no dependiente de nadie y, a pesar de todas sus miserias y torpezas, presentarse como un hombre de virtud en un mundo perverso. Era por lo menos un pálido reflejo de lo que podía ser un *moi*. Las cartas entusiasmadas que le escribieron sus contemporáneos dan fe de que estaban intentando poner un poquito de este ideal yo virtuoso en sus propias almas mediante la consulta epistolar, la lectura de sus libros, y el amor y la adoración de su persona. La imitación de Rousseau era un modo de avanzar hacia la integridad del yo.

En lugar del cógito, la voz secreta de la conciencia, presente en todo hombre, era un testigo emocional de la existencia de su yo. Descubrir esta conciencia, ahuyentar a sus corruptores, fomentar sus movimientos espontáneos, tal era la manera activa de crear un buen *moi*, con una voluntad buena y capaz. La semilla de este yo estaba en todos los humanos, pero criaturas malvadas, provocadoras y viciosas podían destruir su bondad, despojándola de su virtud y humanidad naturales. Estas criaturas multiformes y monstruosas eran en realidad los excesivos deseos, que habían desbancado a las reales y auténticas necesidades y capacidades humanas. La satisfacción del yo no significa la muerte del deseo ni el debilitamiento de la pasión. Pero había que adiestrar a las pasiones para que

no excedieran las necesidades y las facultades de cada particular y único yo en cada estadio del ciclo de la vida. La infinitud del deseo, la competición de los deseos y su satisfacción, así como el deseo que no conoce límites, eran cosas que había que domar desde una temprana edad. La educación de Emilio es una contienda entre alumno y maestro en la que el triunfo final del alumno consiste en su desear, igual como niño que como hombre, nada más que lo que es capaz de cumplir por sí y para sí. Si el mundo del niño se circunscribe al ámbito de su curiosidad natural, la armonía entre el deseo y la voluntad será perfecta. Y el niño es el prototipo del hombre ideal. La conquista del mundo inmediato de los objetos de un niño y el alivio del verdadero dolor corporal son ejemplos de auténticcas necesidades que tienen prioridad, y son ilustrativos de lo que constituye una verdadera necesidad en el hombre. El crecimiento de la conciencia, que en definitiva significa empatía natural para con el dolor del prójimo, se fomenta fácilmente con el ejemplo. Y sólo cuando está formada la capacidad moral, se puede desarrollar la capacidad de razonamiento, pero nunca más allá de lo necesario. Cuando el chico educado con el sistema de Rousseau se hace un hombre, el acuerdo entre deseo y necesidad es perfecto. No sabemos bien cuáles son los límites de nuestras facultades, y Rousseau no razona en términos de absolutos matemáticos. Con todo, la moral queda en un lugar bastante bueno. Si Emilio, o la humanidad, o una nación, o una civilización universal viven en una quimera de deseo por encima de sus necesidades y capacidades, corren el riesgo de sufrir un desastre moral.

El yo ideal tiene poderes manuales y mentales armónicamente educados; es imposible que conozca la *luxuria;* es autónomo, entero, total. Vive plenamente dentro de los límites del tiempo y el espacio, que le sirven de entorno. La identidad, o la conciencia de sí, crece como una planta. Una vez modelada, el hombre puede conservar esta mismidad sean cuales fueren las vicisitudes de la fortuna. El desarrollo ilimitado del yo ideal en el conocimiento científico y la búsqueda de constantes novedades privan al yo de la inmediatez del gozo presente. Rousseau abrigó una fuerte sospecha ante los placeres de dominio tanto sobre las personas como sobre la naturaleza. El placer intelectual de la curiosidad científica quedaba rechazado de plano –Rousseau no se molestó siquiera en plantear este problema seriamente–. Fue Augusto Comte, en su segunda misión como sumo sacerdote de la humanidad, quien adoptaría una postura similar un siglo más tarde y daría las razones «fisiológicas» de la superioridad de un *moi* expansivo y se entiende sobre un *moi* dedicado a la investigación científica.

En la cultura occidental, la búsqueda del yo había adoptado una forma probablemente más cercana a Rousseau en la *paideia* del obispo moravo, Comenio, que a su vez la había recibido del pastor luterano, suabo, Andreae. Había una chispa de divinidad en cada hombre y la misión del cristianismo estribaba precisamente en cuidarla y hacerla brillar hasta los límites extremos de las capacidades de cada hombre y mujer. («El desa-

rrollo de las capacidades» fue la expresión que sirvió para describir este proceso en el lenguaje saint-simoniano y marxista del siglo XIX.) Los seres humanos, moradores del mundo, tenían que estar bien equipados del conocimiento de las cosas tanto por motivos de utilidad como para mayor gloria de Dios, creador de todas las cosas. Rebelándose contra una enseñanza a punta de vara y a base de fórmulas abstractas, los utopistas pansóficos habían esperado que los hombres que quisieran conocer cosas reales, y no meras palabras, llegaran a ella universalmente unidos por el lenguaje, el pensamiento, la fe e incluso la teología. Comulgarían en saberes y en amor, haciéndose hincapié en el conocimiento que perfeccionaba la conducta cristiana en una sociedad cristiana. Se acabaría así el saber fútil, y las ciencias cuya utilidad inmediata no apareciera claramente. Se reconocían las diferencias en el carácter de los niños y los adultos como reflejos de la creatividad infinita de lo divino, y se respetaban debidamente dentro de los límites establecidos por las normas de conducta protestante, cuyo contenido moral era evidente. Comenio había pensado que cada estadio del proceso educativo ideal se bastaría en una buena medida a sí mismo. Rousseau escribió en *El Emilio:* «Cada edad, cada fase de la vida, tiene su propia perfección, una suerte de madurez que le va perfectamente»[9]. La educación del yo ideal, encomendada al tutor de Emilio y que se inicia con los objetos concretos propios de cada estadio sucesivo, es una ulterior elaboración de esta visión pansófica, aunque Jean-Jacques introdujera un nuevo elemento crucial. La «perfectibilidad» ha sido un trágico atributo de la humanidad cuando se la ha definido en términos de ciencia, tecnología, y como acaparación de objetos innecesarios. Pero hay otro método. El género de expansión del yo de Rousseau permite elevar la conciencia emocional, más que la racional, a un nivel más alto.

En *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Rousseau presentó la versión definitiva de un sueño del yo, que no había dejado de tener durante toda su vida. Ahí quedaba al descubierto la visión de la naturaleza moral y emocional del yo en un *Monde idéal* habitado por hombres que habían conseguido una identidad completa, la integración de su *moi*. Ofrece una panorámica de este mundo en acción. Rousseau el protagonista pide al *français* que imagine un mundo ideal semejante al actual, pero muy distinto en el fondo –una bastante buena definición de lo que ha de ser una utopía–. La naturaleza física de la tierra sigue siendo fundamentalmente la misma; pero las emociones de sus habitantes se hallan misteriosamente elevadas, la disposición general de las cosas es más perfecta, las formas son más elegantes, los colores más intensos y los olores más sutiles. Todos los objetos excitan la admiración. Sin la ayuda de ninguna droga psicodélica Rousseau conjura un mundo de naturaleza tan asombrosamente bello que influye en la manera de ser de los seres humanos que lo pueblan. En vez de las criaturas suspicaces, crueles e intrigantes que tan

[9] ROUSSEAU, *Emile* (manuscrito Favre), *ibid.*, V, 157.

bien conocemos, los hombres se sienten de pronto movidos por un profundo amor mutuo. La fuente de esta metamorfosis está en la misma naturaleza. Los hombres se sienten inspirados para ponerse al unísono con sus excelencias y lo único que temen es que su presencia acabe contaminándola[10].

Como para la mayoría de los contemporáneos de Rousseau, son todavía las pasiones las fuerzas motrices de la acción humana en el mundo ideal; pero las pasiones se han vuelto más sencillas, más puras, más vivas y más ardientes. Incluso para las ignorantes criaturas de la sociedad presente, los impulsos originales son buenos y van dirigidos a la autoconservación y a la felicidad. Pero en el mundo actual estos sentimientos espontáneos iniciales son vencidos por los innumerables obstáculos que se encuentran en su busca de la plenitud, desviándose en fin de cuentas de su verdadera senda. Las emociones se embrollan de tal manera en su porfía por superar estos impedimentos que nunca llegan a su destino, y los hombres acaban olvidando cuál era el objeto primigenio de su deseo. La enorme acumulación de irrelevantes artificios sociales les hacen perder de vista el camino que habían emprendido.

El alma del *moi*, la sede de su voluntad, se ha vuelto blandengue y débil hasta el punto de que a duras penas es ya capaz de responder al «impulso de la naturaleza». Como consecuencia de ello, al toparse con el primer obstáculo, la voluntad se aleja peligrosamente de su propósito original –Rousseau emplea la imagen de la bola de billar que tropieza con una banda y describe un ángulo–. Pero, en el *monde idéal*, los hombres poseen almas fuertes y decididas y se parecen a las «bolas» del cañón: No se desvían de su curso y o bien vencen los obstáculos que tienen enfrente o bien se hacen añicos a su contacto[11]. Si el alma obedece a la pasión natural, puede ser que salga victoriosa o que perezca. En el mundo miserable en que vivimos, los hombres esquivan los obstáculos tan a menudo que suelen quedar relativamente a salvo, pero en un lugar distinto y alejado de la meta que se habían propuesto.

Los habitantes del mundo ideal conservan su vinculación con la naturaleza, y sus almas no han perdido por tanto nada de su prístino vigor. Si el alma sigue los dictados de las pasiones elementales, sólo le preocuparán los objetos que atañen al *amour de soi*, el amor a sí mismo, un deseo de autoconservación, y tales sentimientos son, paradójicamente, naturalmente amables y delicados. Pero el hombre, en esta situación desgraciada actual, en medio de un mundo abarrotado de objetos superfluos, se obsesiona con las cosas que le salen al paso de sus deseos de tal manera que acaba perdiendo de vista su verdadera meta, y los mismos sentimientos se tornan irascibles y odiosos. Así, la emoción primigenia del amor de sí, que es bueno y absoluto y autónomo, se tranforma en *amour-propre*, sentimiento que nace al compararse con los demás, emoción relativa y reac-

[10] ROUSSEAU, *Rousseau juge de Jean Jacques*, *ibid.*, I (1959), 668.
[11] *Ibid.*, p. 669.

tiva. El hombre con amor propio ya no desea una cosa por sí misma, sino que ambiciona lo que pertenece a algún otro con el fin de neutralizarlo y vencerlo. Sólo tiene preferencias, que no deseos genuinos, y fundamentalmente ya no desea un objeto por el placer directo y auténtico que produce la cosa de por sí, sino que lo busca solamente por la abominable satisfacción de despojar y humillar a alguna otra persona.

El *monde idéal* es una utopía del deseo apasionado del ego, emancipado de las necesidades espurias y adventicias y de los deseos engendrados sin libertad por el yo en su totalidad, pero que responden exclusivamente a los imperativos de la emulación. La crítica moral de Rousseau nos llega hoy con la misma frescura y la misma fuerza que a sus contemporáneos. Los habitantes de su mundo ideal, aunque animados ante todo el amor de sí, poseen almas expansivas que pueden abrazar a muchas personas. Indiferentes a las apariencias, «pasan la vida en eterno gozo, haciendo cada día lo que les parece bueno para sus personas y justo para su prójimo, sin importarles el juicio de los demás ni los caprichos de la opinión»[12]. Al contemplar la decadencia de su sociedad, Rousseau halló el síntoma más elocuente de su enfermedad en la pérdida de la fuerza de la pasión. Los sentimientos fuertes no se podían desviar fácilmente de su curso, pero sí los débiles. Su contraste entre dos amantes, el uno ardiente, y el otro apagado, fue una ilustración sencilla de lo que quería decir. Ambos odiarían a un rival, eso por descontado; pero la calidad de su odio sería sustancialmente diferente. El amante indiferente se obsesionaría con su rival, y, una vez desaparecido su amor, odiaría al concurrente aún con más violencia que antes porque su amor iba íntimamente unido con el amor propio. Por su parte, el amante ferviente odiaba a su rival sólo porque amaba, y, cuando dejaba de amar, su odio se disipaba igualmente. Los habitantes del mundo ideal de Rousseau se parecían al verdadero amante; sus contemporáneos, al amante falso. Los franceses, fríos y artificiales –pensaba sobre todo en el tipo a la moda conocido como *petit maître*–, aunque estuvieran movidos por alguna pasión, sólo sentían emociones secundarias y derivadas, no primarias. Un siglo más tarde, Federico Nietzsche se seguiría sintiendo fascinado por una semejante dicotomía moral, que él tradujo en un contraste entre la persona-esclavo intrigante, u hombre del resentimiento, y el extrovertido espontáneo, abierto y noble. Todavía en el verano de 1936 se podía ver a Rousseau y a Nietzsche abundantemente citados y considerados como ídolos por los anarco-sindicalistas españoles.

Es posible, concede Rousseau, que en el mundo ideal no sean los hombres en general más virtuosos que lo que son hoy; pero, en cualquier caso, amarían más la virtud. Dadas sus violentas pasiones, podrían cometer delitos por puro deseo y amor propio; pero como sus almas eran saludables y no estaban contaminadas, sabrían perfectamente cómo era la verdadera virtud. Los hombres del mundo ideal estarían constantemente

[12] *Ibid.*, p. 672.

obligados a combatir sus poderosas malas pasiones, pudiendo incluso llegar a sucumbir a ellas, agotados por el esfuerzo. Pero esta derrota ocasional ocurriría a pesar de sus fuertes voluntades. No eran capaces de desear el mal de nadie, ni de sentir el odio envenenado ni la envidia, como tampoco la traición ni el engaño. Estos hombres, aunque se les hallara culpables de *crimenes passionnels*, no eran hombres malos.

Lejos de ser revolucionarios dedicados a instituir un orden social igualitario, los hombres del mundo ideal de Rousseau se contentaban con su puesto en la vida y no buscaban encumbrarse por encima de él, ya que las apariencias no significaban nada para su felicidad, mientras que el sentimiento interior lo era todo. Si el objeto de su deseo estaba por debajo de su posición, iban derechos a él, sin importarles para nada la opinión pública, sino respetando solamente la autenticidad de su deseo. Eran sensuales y voluptuosos –sus sensibilidades eran más agudas que las nuestras–, pero no se arrastraban tras las riquezas pues sabían que el verdadero placer no dependía de la abundancia de objetos y amaban demasiado su libertad para someterse a la servidumbre necesaria para la adquisición de la fortuna, o para aguantar los engorros de su conservación. El constructo de Rousseau del sistema moral del *monde idéal* se justificaba sobre todo tras su ruptura con los filósofos, cuando huyó de la sociedad de París –cual filósofo que abandonaba a sus congéneres–. Pero no le quedaba otra alternativa en el estado de su sociedad, asaltado y vapuleado como estaba por las pasiones de su amor propio (no del amor de sí) ya que también él había sido corrompido por el mundo en que vivía, y mientras permanecía dentro de la sociedad, no hacía sino servir de impedimento a las pasiones del amor propio de que estaban poseídos los demás. Estaba perdiendo su norte en este laberinto emocional, y buscó refugio en el aislamiento, donde por lo menos no haría daño a nadie. Rousseau, el verdadero filósofo, se compadeció de la ceguera de los hombres en mayor grado de lo que se quejara de su malicia, y cuando rechazó los ataques de sus enemigos, lo hizo sólo por instinto de conservación, y no por venganza.

Su visión de los dos mundos explicaba por que las obras de Rousseau habían sido mal interpretadas y por qué se habían considerado como una aberración de la naturaleza. Jean-Jacques, aunque vivió en este mundo entre hombres corrompidos, cuyo sistema de emociones giraban sólo sobre su amor propio, tuvo algunos impulsos idénticos a los de los habitantes de su otro mundo, el *monde idéal;* así pues, fue un extraño. Los iniciados de este mundo encantado –pocos en número– se reconocían recíprocamente por la exultación de sus almas. (Los estudiosos de la literatura alemana reconocerán en *die schöne Seele* la contrapartida a las criaturas sublimes de Rousseau.) Un hombre motivado por el amor de sí reinante en el mundo ideal tiene que expresarse invariablemente de manera diferente a la demás gente. Los contemporáneos de Rousseau no pudieron comprender su extraño mensaje y, por tanto, interpretaron mal sus escritos.

El primitivo y la falsedad social

El primer libro del *Discours sur l'inégalité*, o *Segundo Discurso*, escrito más de medio siglo antes, presenta un modelo similar de *monde idéal* en el estado natural, u original, del hombre. Ofrece en detalle los rasgos psicológicos y morales del buen primitivo y lo contrasta con un antimodelo, un hombre antiutópico en la sociedad de la moda parisiense, el hombre «social» que había caído en lo más bajo de la disolución y la depravación alejándose todo lo que podía del estado de naturaleza. Rousseau partió de la antiutopía del hombre de su tiempo, de su naturaleza moral distorsionada, sus falsos valores, y de su desigual salud física y moral; luego inventó unos atributos, llamándoles con nombres opuestos, y sacó un ideal de hombre en el estado de naturaleza, el hombre natural. Construir utopías es crear antítesis de la realidad, una suerte de contrapunto, y, como tal, es una operación muy familiar a los forjadores de utopías de todos los tiempos. En su *Discours*, Rousseau nos brinda constantemente escenas de la vida parisina para hacernos saborear más aún la bienaventuranza del hombre natural.

El hombre en el estado de naturaleza es robusto, se contenta con poca comida y no teme al futuro; antes bien, se deleita en la inmediatez de su existencia. No quiere nada más que lo que tiene capacidad para disfrutar en cada momento y, por lo tanto, no conoce ni la avaricia ni el resentimiento. Sus necesidades son muy simples –el sueño, las bellotas, la copulación–, y estos deseos son satisfechos de manera instantánea. Aunque se dan desigualdades naturales de fuerza entre los hombres en estado de naturaleza, éstas no son exacerbadas por las iniquidades y las acumulaciones de los productos del arte y la ciencia en las manos de unos hombres y no de otros. El hombre natural mata a su enemigo o a su rival, pero lo hace por instinto de conservación y no por puro ánimo competitivo. Tal fue la visión que se apoderó de Rousseau en el bosque de Compiègne, sumiéndolo en un trance estático.

El hombre (o el hombre-bestia) del estado de naturaleza tal como aparece delineado en el primer libro del *Segundo Discurso*, resultó sin duda algo rudo para el mismo Rousseau; así, en el segundo libro dibujó un estado más socializado, y hay quien considera esta solución a medias tintas como la utopía preferida de Rousseau. En un estadio intermedio, después de que se hubiera manifestado ya el instinto fatal de la perfectibilidad, pero antes de que las ciencias y las artes hicieran estragos en la humanidad, los hombres vivían en simples cabañas en el seno de la naturaleza y se divertían en celebraciones en común. El hombre natural «intermedio» de Rousseau es aún ferozmente independiente: no tiene necesidad alguna de hacer el hipócrita ni de lamer la levita de nadie. Nosotros, que vivimos en una sociedad artificial, somos constantemente asaltados por el recuerdo de este estado primitivo.

La utopía del yo independiente y pleno es el mensaje más popular que ha transmitido Rousseau al hombre moderno. Su presencia es tan

grande en la sociedad occidental que cualquier educador que le negara su capacidad de ideal quedaría descalificado de entrada. El yo de que nos habla Rousseau está muy vivo en la problemática de la búsqueda actual de la identidad, y que se confunde con la autorrelación total de Marx y con la tesis de Maslow. La «realización» es una palabra que, naturalmente, se presta a distintos enfoques: para Marx, su contenido se confundía con la creatividad científica y estética, mientras que, para Marcuse, se ha convertido en un problema fundamentalmente estético y sexual. El contenido esencial del *moi* de Rousseau era todavía conciencia moral, contemplación religiosa e inmediatez emocional.

El cuerpo moral colectivo

Pero ¿qué decir del otro sentimiento utópico occidental, el anhelo de un *moi commun*, del que Rousseau hizo la piedra angular de una «teoría política» que prometía ofrecer la justificación de la existencia del Estado? La quimera del yo, cuando se encuentra con el sueño igualmente potente de un yo común, un nuevo estado de ser social, tiene sin duda muchas dificultades para realizarse. Las exigencias que presenta el yo común, aunque estén ocultas o camufladas, son absolutas e improrrogables. Y, si se acalla al yo común de manera superficial, con fraudes y artificios para los que Rousseau tenía las peores palabras, el *moi* queda perjudicado en lo más profundo de su esencia.

La paradoja de la utopía de Rousseau salta a la vista. Nadie ha predicado con más elocuencia la ejemplaridad e inviolabilidad del *moi*, así como la necesidad de una buena educación para lograr su integridad e integración; y nadie ha exigido tampoco con más fuerza que, en el estado social, este *moi* se identifique de tal manera con el *moi commun* que, ni en el plano de la *raison* ni en el del sentimiento, entre la voluntad del *moi* en conflicto con el *moi commun*. El mayor de los sufrimientos de la humanidad procede de la escandalosa incoherencia entre las voluntades individual y común. ¿Cómo conducirlas entonces a la armonía natural?

El grado de importancia a conceder al sentimiento comunitario fue sin duda la más antigua de las controversias en el discurso helénico racional acerca de los estados ideales, y fundamental en la crítica que hace Aristóteles a la *República*. En el *Contrat social*, Rousseau, en una línea más bien platónica que aristotélica, no le reserva nada al individuo fuera del todo integral platónico. En el capítulo sexto del libro I, dramatiza la revolución de lo compacto, cuando en un determinado momento el individuo pierde su índole privada y el acto de la asociación crea un «cuerpo colectivo moral... que, por este mismo acto, adquiere su unidad, su *moi commun*, su vida y su voluntad»[13]. Escribió asimismo en *El Emilio* una fórmula para eliminar todo antagonismo entre el yo y el yo común: «El

[13] Rousseau, *Du contrat social*, *ibid.*, III, 361.

hombre natural es para sí. El es la unidad numérica, el todo absoluto, que no tiene relaciones más que consigo mismo o con sus semejantes. El hombre civil es sólamente una fracción de una unidad que depende del denominador; su valor reside en su relación con el todo, que es el cuerpo social. Las instituciones sociales buenas son aquellas que más se adaptan a cambiar la naturaleza del hombre, a quitarle su existencia absoluta para darle otra relativa, y a trasladar el yo a la unidad comunal, con el resultado de que cada individuo ya no piensa en sí como unidad, sino como parte de la unidad general, y sólo alberga sentimientos dentro del todo»[14].

El simbolismo aritmético de Rousseau sólo es válido parcialmente, aunque su idea del yo común ha prevalecido, siendo adoptada por toda una serie de importantes pensadores con distintas terminologías. Dom Deschamps, el extraño autor benedictino de la obra de sabor comunista y primitivista *Le vrai système*, con el que Rousseau flirteó a nivel intelectual en la década de 1760, distinguió con sutileza escolástica entre el todo que era todavía un compuesto de partes, y la totalidad, cuya existencia él elevó al rango de ley social, con la misma universalidad que la ley de la gravedad. El movimiento hacia la totalidad era el destino del hombre. Fourier inventó una pasión, aunque no era más que una pasión entre muchas, que llamó el «unitarismo», y que acabaría apoderándose de sus falansterios. Los saint-simonianos escribieron a su vez cosas sobre un nuevo cristianismo, interpretando los evangelios según el espíritu de Rousseau, y sobre el *amour* como fuerza unificadora que, con el tiempo, no dejaba de ensanchar su órbita desde la familia a la tribu, y finalmente a la nación, hasta acabar abrazando a toda la humanidad con la misma intensidad que en un tiempo se restringiera al sólo ámbito familiar. El joven Marx quería un yo sensorial plenamente desarrollado y bien perfilado (un hombre con sentidos ricos y profundos)[15], totalmente consciente de sí mismo y de su unicicidad, y al mismo tiempo quería un yo común que no fuera una mera mayoría numérica, sino una voluntad expresiva de la esencia de lo humano, y un organismo del cual todos participaran sin tener conciencia de su «división». La unidad colectiva de un cierto tipo de teoría comunista es el cumplimiento de la quimera de Rousseau, como también lo es la glorificación de la *Gemeinschaft* de la sociología alemana de finales del XIX.

¿Dónde halló Rousseau un reflejo de yo común? En Esparta, en la Roma republicana, en Ginebra, en Córcega y en la aldea al pie de los Alpes que inventó en *La nouvelle Héloïse*. Ahí, en el Clarens de la época de la vendimia, él conjura algo así como el espíritu de la comunidad ideal. Por un momento, los campesinos, los burgueses y los señores están unidos en el trabajo y en los honestos placeres –Jean-Jacques siempre fue

[14] ROUSSEAU, *Emile*, *ibid.*, IV, 249.

[15] Karl MARX, «Oekonomisch-philosophische Manuscripte» (1844), en *Marx-Engels Gesamtsausgabe*, sec. I, vol. III, pl. 121 (Berlin, 1932).

muy aficionado al buen vino–. Julie distribuye las funciones, y cada cual conoce por supuesto su ocupación. (Al campesino que rompe la armonía pastoral con excesos o indecencias se le expulsa inmediatamente.) Las clases sociales no sirven para nada en esta comunidad, donde el sentimiento del yo comunal ha penetrado en todos los pechos.

A pesar de sus afinidades, la solución aportada por Rousseau a la miserable condición del hombre, el cual necesita encontrarse a sí mismo y a la vez no perderse en el auténtico yo común, no pudo satisfacer completamente ni a Dom Deschamps ni a los teóricos sociales tipo Graco Babeuf. En la evocación de Rousseau del espíritu del yo colectivo, con sus emociones religiosas y su amor, el yo se funde tan perfectamente en el yo común que no se notan distintos grados de riqueza ni de rango. Pero, en esta tradición que procedía de la teoría del *moi commun*, el todo «organísmico» exigía una igualdad absoluta. Tal era la dirección por la que Dom Deschamps trataba de empujar a Rousseau. Sin igualdad absoluta existiría la envidia, y nunca se podría producir la integración del todo. Dom Deschamps juzgaba inadecuado el yo común de Rousseau y así se lo dijo. No era un verdadero todo ya que la propiedad privada y la familia impedían la realización de la verdadera comunidad total. Babeuf respiraría de manera parecida, llevando las implicaciones contenidas en los dos *Discursos* de Rousseau hasta sus últimas consecuencias, aboliendo completamente todo lo que no podía ser disfrutado por todos y sacrificando todas las artes y las ciencias con objeto de crear la sínfisis ideal.

La armonía de la visión de Rousseau se veía forzosamente desmentida por la extensión de la ciencia y la tecnología, cuando el deseo se hacía dinámico, infinito y se le identificaba prácticamente con la necesidad. Rousseau nunca arremetió en serio contra la ciencia y la tecnología, pese a sus fulminantes diatribas lanzadas en su *Primer Discurso*. Responder al vivo deseo se convirtió en un problema utópico crítico, con lo que implicaba de necesidad de reordenar a nivel teórico los sistemas económico y político. Saint-Simon, los saint-simonianos y Marx saludaron el dinamismo del deseo de los nuevos objetos sensibles y del conocimiento infinito. Les preocupaba conseguir un crecimiento dinámico de las necesidades y los deseos sin interrupción, generando lo que Rousseau habría considerado desequilibrio y desdicha constantes. Rousseau sabía que el desequilibrio entre el deseo creciente y la necesidad real destruiría el sentimiento de solidaridad entre los humanos. Sobre este punto vital, los ascéticos anarquistas del siglo XIX se alinearon con Rousseau en contra de Marx, y en su reciente resurgir emplean la fraseología de Rousseau, a menudo sin darse cuenta. Cuando se contempla la explosiva y fragmentada sociedad actual, en la que pululan nuevas necesidades y deseos inauténticos, no se puede por menos de reconocer la fuerza de la argumentación de Rousseau.

En la medida en que Rousseau tuvo una utopía institucional como envoltura de su eupsiquia, se pueden detectar trazos de la misma en el *Contrat social* y en su proyectada constitución para la isla corsa. El puer-

to de salvación podría ser una pequeña ciudad-estado parecida a su Ginebra natal, donde, en su fantasía, los hombres lograrían conservar algunas de las cualidades morales y psicológicas que distinguieron antaño a los primitivos en los primeros estadios de su emergencia del estado de naturaleza. (Nuestro conocimiento actual de los terribles conflictos de clase que desgarraron a la Ginebra del dieciocho nos permite apreciar mejor la dimensión de la mitomanía de Jean-Jacques. Jean Starobinski, uno de los más sutiles comentadores de Rousseau, cree que fue la Ginebra opresiva de su niñez la que le convirtió en un marginado para siempre.) Un pequeño pueblo montañés como el formado por los valientes defensores del rebelde corso Paoli, impoluto por los males de la civilización, podía mantener alejadas a las fuerzas corrosivas de las hipersofisticadas artes y ciencias, así como negarse a imitar a los enormes Estados dinásticos. Allí donde la sociedad se había convertido ya en un Moloch, lo único que se podía hacer era percatarse de su situación real e intentar detener el proceso de su degeneración. Tal era la panacea de un doctor del Estado, enfrentado a muerte inevitable del mismo, papel que le gustó desempeñar a Rousseau más de una vez.

Rousseau y la Revolución

No hay razón alguna para hacer de las críticas de Rousseau a la revolución meros actos de prudencia; para el autor del segundo libro del *Discours sur l'inégalité*, las revoluciones políticas emprendidas por los esclavos de una moral artificial en un Estado moderno sólo traerían consigo la peor de las tiranías posibles. Pero no fue así como leyó las obras de Rousseau la generación más joven de la década de 1780[16]. Esta creyó en efecto que podía crear una sociedad con una nueva conciencia en medio de París. En los años que siguieron a la muerte de Rousseau, esta generación adoptó su mundo ideal seriamente como una prospectiva práctica y, aunque se embarcó en la aventura de la revolución con otros modelos políticos al mismo tiempo, Rousseau fue exaltado por sus componentes como un verdadero profeta, con tanta más razón cuanto que no había sido demasiado específico a la hora de proponer planes y métodos concretos de acción. La utopía jacobina incorporó las obras de Saint-Just, las visiones futuristas de Mercier y Condorcet, la utopía comunista de la conspiración de Babeuf y las utopías eróticas de Restif de la Bretonne y del marqués de Sade, reconociendo siempre a Jean-Jacques como al precursor de todos. Este destacó en la época revolucionaria porque la nueva sensibilidad que había generado podía casarse perfectamente con los más

[16] Existe un panfleto de 1798 titulado *Jean-Jacques Rousseau des Champs-Elisées à la Nation Françoise* con una nota a pie de página extraída de las obras de Rousseau sobre los derechos de los pueblos: este panfleto pretende ser «útil a aquellos que no conocen los principios de este hombre famoso, a quien Francia debe la revolución actual».

variados movimientos políticos y doctrinas, que, analizados por un teórico racionalista, podían resultar fácilmente contradictorios. Rousseau había idealizado un nuevo estado de emociones en el que las lealtades locales, fanáticas, religiosas y personales daban paso a una feliz familia nacional, compuesta de franceses que querían pocas cosas materiales, se amaban los unos a los otros y, milagrosamente, pensaban y sentía de manera muy parecida. En lo sucesivo no padecerían ya la discordia de las voluntades opuestas, sino que conseguirían la armonía de una sola voluntad general.

Con *La nueva Eloisa* y *El Emilio*, Rousseau había ideado modelos para una nueva sensibilidad. Los hombres, y todavía más las mujeres, eran ya capaces de ser invadidos por olas de tiernos sentimientos y por torrentes de virtud. Si se leía a la luz de su utopía del *monde idéal*, *La nueva Eloísa* era quizá la más revolucionaria e influyente de las obras de Rousseau: se contabilizaron setenta y dos ediciones hacia final de siglo. Una sociedad que haría que todos sus miembros sintieran la misma apasionada sinceridad que los personajes de Rousseau, tal era el estado ideal para el hombre. Rousseau hizo un llamamiento a todos los franceses a que expresaran sus emociones naturales. Miles de cartas le llovieron testimoniando que se había convertido en el representante de la emancipación emocional. Todo el mundo podía ya manifestar el amor que tenía encerrado en el santuario de su ser. ¿Por qué no también sus sentimientos de rabia contra los males aristocráticos de la sociedad?

Voltaire había puesto de moda el anticlericalismo; suministró de este modo las nuevas identidades negativas: los curas en vez de los diablos y los hugonotes. Rousseau, por su parte, ofreció a los franceses, y a los demás europeos, personajes con cuya virtud se podrían sentir identificados. El elemento antiaristocrático latente en Rousseau es menos escandaloso que el anticlericalismo de Voltaire, aunque más profundo al mismo tiempo. Al denunciar las convenciones de la sociedad, estaba arremetiendo contra un modo de vida particular, el de la nobleza, el del *petit maître*, de los pisaverdes arrogantes con todo su teatro y sus falsos cumplidos. Como los modales elaborados de los aristócratas franceses estaban siendo imitados además por los príncipes alemanes y los burgueses de toda Europa, Rousseau se dirigió a la plebe como tal. Goethe, por poner un ejemplo, oyó el llamamiento y repitió su mensaje en *Werther*, en *Wilhelm Meistery* en *Die Wahlverwandschaften*. Si la sociedad estaba corrompida, los hombres corrientes estaban menos corrompidos que las clases con abolengo, ya que todavía no se habían contaminado todos sus instintos. Mientras que los sesudos filósofos no salían de los lujosos salones, Rousseau se acordó de la gente sencilla, de las vendedoras ambulantes, por ejemplo, que intervenían espontáneamente para impedir una trifulca callejera. Los viciosos aristócratas de *Les Liaisons dangereuses* de Laclos eran la otra cara de la moneda de Rousseau. Estos monstruos depravados no dejaban de mentir, intrigar, tramar complots y engañarse los unos a los otros, cayendo al final en su propia trampa. La condena oficial del

Emilio y el *Contrato social,* con la quema pública por parte del verdugo, le dieron el halo de martirio necesario para un líder religioso, y así Rousseau fue ensalzado por la Revolución. Fue, por así decir, *le révolutionnaire malgré lui.*

Las frases compulsivas de Rousseau se imprimieron profundamente en la conciencia de los hombres del período prerrevolucionario. El dijo de manera elocuente lo que ellos pensaban o sentían de manera incipiente. El descontento con el propio estado se había hecho general y ya era más frecuente decir a la luz del día las quejas propias, permisibilidad creciente que culminó en una de las grandes manifestaciones del descontento universal, las centenas de *cahiers de doléances.* El hijo de un campesino jansenista refugiado en la ciudad (Restif), el hijo de un rico artesano metido en plena bohemia de París (Diderot), el hijo ilegítimo de un noble (D'Alembert), un monje descreído (Dom Deschamps), un empleado en busca de títulos de propiedad hipotecaria en documentos feudales (Babeuf), un hijo desheredado por su madre sin entrañas (Saint-Just), el inquieto retoño de una de las grandes familias aristocráticas (Henri de Saint-Simon), a todos ellos había hablado Rousseau. Sin olvidar a los airados abogados, Robespierre y Danton, y al incomprendido doctor de talento que fuera Marat. Rousseau flageló a la sociedad de su tiempo con los epítetos de corrompida, hipócrita, mentirosa, enferma, desgraciada, ilusa, indiferente... La puso al desnudo sin ningún miramiento para revelar el vacío moral de su mundo. No centró sus ataques en la monarquía ni en el *parlement,* ni siquiera en la aristocracia o los obispos de la Iglesia, como tampoco en ninguna clase concreta o en un funcionario del Estado, sino que denunció tajantemente a toda la civilización, llamándola aborto físico y moral. El padre estaba corrompido para el hijo, el patrón para el empleado, el superior para el que no tenía suficiente –enchufe para escalar en la jerarquía–, el obispo para el sacerdote inconstante, el terrateniente para el arrendatario, el compañero de *lycée,* de alta alcurnia para el plebeyo.

Cuando las invectivas de Rousseau contra la sociedad fueron secundadas por aristócratas que ya no creían en ellos mismos ni en sus privilegios, éstos firmaban así automáticamente su condena de muerte, cosa bastante frecuente entre las clases dirigentes. La promesa de un mundo ideal poblado de gente que siguiera los dictados de sus pasiones, al mismo tiempo que progresaba en la senda de la virtud, era bastante halagadora para los que habían sido frustrados por un orden restrictivo que había perdido su halo sagrado. La gente que, aunque procedente de los más diversos orígenes se había formado en la escuela de psicología y de retórica de Rousseau y que había entrevisto la belleza moral de su mundo ideal, estaba plenamente dispuesta para una revolución. Es posible que fueran pocos los que entendieran los intrincados argumentos teóricos del *Contrato social;* sin embargo, todos podían sentir la fuerza del apóstrofe final del Discurso sobre la desigualdad: «Va contra la más palmaria ley de la naturaleza, de cualquier manera que se la defina, que un niño man-

de en un anciano, un imbécil conduzca a un sabio y un puñado de gente nade en la abundancia mientras la gran mayoría carece de las necesidades elementales de la vida»[17].

Desde la Revolución francesa se han multiplicado sin parar las pequeñas comunidades utópicas a las que han acudido hombres y mujeres, al menos durante un cierto período de tiempo, para crear un yo común. Nacionalistas de todos los colores, marxistas-leninistas, maoístas, e incluso anarquistas, todos han prometido un yo común de diferentes tamaños, casi siempre a gran escala. También se ha barajado la posibilidad de un yo común universal. En estos movimientos, como en el propio Rousseau, el yo común no ha consistido sólamente en una clase determinada de Estado o de régimen; se trataba ante todo de una emoción generalizada. En los siglos XIX y XX, los que se asociaban para crear un nuevo yo comunal, de carácter nacionalista patriótico o comunista internacional, han intentado poner en práctica, en medio de sus luchas, una voluntad comunal; a veces ello se asemejaba a una especie de «sentimiento oceánico», expresión utilizada frecuentemente en el contexto de la emoción religiosa. Cuando los hombres han conocido este sentimiento en la generosidad y locura de los años jóvenes, difícilmente se olvidan de su calor una vez situados y «madurados». Son muchos los que no logran emanciparse de su cerrojo tenaz, aun cuando su razón les aconseja en sentido contrario.

En el pasado, al menos según narran los libros de historia, hubo sociedades religiosas que practicaron a la vez el desarrollo del yo en su relación particular con Dios y una vida comunal bajo el signo de la fraternidad y la filiación respecto de Dios. En la época moderna, las religiones sintéticas o los sistemas de fe totales de cuño secular han aspirado a reproducir condiciones parecidas, o han prometido hacer realidad la fantasía utópica de Rousseau. Pero han solido acabar como caricaturas de lo que proponían. Los devotos de un culto francés nacido en la década de 1830, que tuvo adeptos por todo el mundo, se proclamaron los «hijos de Saint-Simon», su padre fundador, lo mismo que había hermanos en Cristo o hijos de Abrahán. Para contestar a las críticas que se les formulaban de que su nueva religión correría el riesgo de una pérdida del yo en su excesivo énfasis de los lazos del amor y de la comunidad, los saint-simonianos decidieron llevar sus nombres bordados con grandes letras en sus túnicas azules. Con formulaciones distintas, Marx predicó la «autorrealización del individuo» y, en sus raras excursiones utópicas, defendió la prospectiva de un yo comunal en el que la creatividad, compartida por todos los hombres, daría plenamente sentido a toda la existencia. Pero los países comunistas, que han momificado sus doctrinas, sólo se han mostrado capaces de promulgar el seco formalismo de un yo y un yo común vacíos de sustancia. Cuando el período heroico de la toma del poder ha pasado, las nuevas autoridades recuerdan las últimas fases de la degeneración social del *Segundo Discurso* de Jean-Jacques, es decir, un mun-

[17] ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, III, 194.

do de hombres dispuestos jerárquicamente y que se dan empujones recíprocamente para escalar mejores puestos.

Las democracias occidentales en la tradición de Locke y Montesquieu han hecho intentos por trazar claramente con propiedad, y a veces con virtuosidad legal, las líneas que protegen al yo de cualquier interferencia, y por circunscribir el área en que la sociedad puede actuar con las manos sueltas. La intención que se oculta tras esta filosofía ha sido la de dejar al yo libre para crear su propia dicha, o la de dejarlo lo más vacío de significado coherente posible, aunque, sin embargo, siga sobreviviendo. El Estado constitucional liberal ha sido despojado en teoría de toda emoción, y la ley racional y la tradición escrita han pretendido ser absolutas, aunque siempre sujetas a las simples reglas de la utilidad, tales como el instinto de conservación del cuerpo político. Esta disposición ha generado una sociedad viable que satisface muchas necesidades elementales, ofrece muchos horizontes nuevos a la curiosidad y permite la expresión de numerosos deseos. Pero, en su misma neutralidad, olvida la poderosa tendencia primitiva al yo común y reduce sus fuertes emociones a unos lazos más bien débiles, de manera que un yo individual como totalidad integrada, un perfecto Emilio globalmente considerado, es a lo sumo un capricho de la fortuna.

Si se examinan las concepciones de Rousseau del yo y del yo común, no como elementos de una teoría política que requieren un mínimo de consistencia lógica, sino como deseos coexistentes, la riqueza de su visión utópica y de su fuerza desbordante aparecerá sin duda mejor. El *pathos* de la condición humana reside en su necesidad de tener al mismo tiempo y en igual medida la identidad y la comunidad. Al releer detenidamente a Jean-Jacques, su conciliación retórica y racionalista de las contradicciones entre el yo y el yo común no nos deja muy satisfechos. Pero, aunque hablara a otro mundo distinto del nuestro, su diagnosis del *mal moral* todavía sigue siendo válida, en parte porque está libre de los lazos de un análisis histórico capillista. Se gana nuestra anuencia cuando pone al desnudo la falta de autenticidad del yo, que, a pesar de estar más que vapuleado, proclama a los cuatro vientos su autorrealización, y la fraudulencia del yo común sintético, tan cacareado desde las tribunas políticas. A este atormentado vagabundo, que con tanta fuerza suspiró por ser a la vez un yo ejemplar en toda su plenitud y un ciudadano del yo común en una Ginebra celeste, le debemos un discurso del estado del hombre profético, algo sibilino y, problablemente también, verdadero.

18

SUPERANDO LA DOCTRINA DE LA RUEDA

Si se le hubiera preguntado a un europeo cristiano y con una cierta formación de principios del siglo XVIII cuáles eran las perspectivas del futuro de la humanidad, es muy posible que hubiese contestado que habría una segunda venida de Cristo seguida del Juicio final, o también que habría una indefinida continuación del mismo tipo de historia política que le era familiar –algunos Estados prosperarían y otros se hundirían–. Si era milenarista, señalaría que los hombres estaban viviendo en el sexto milenio después de la creación y que la tierra no iba a durar más de seis mil años; por lo tanto, el *Sabath* estaba a punto de llegar. Si por casualidad había recibido algún ramalazo de los profetas de Londres, sus pronósticos habrían sido todavía más precisos. Las guerras de Luis XIV no eran sino el cumplimiento de la profecía en que se hablaba de la lucha entre Gog y Magog y del triunfo temporal del anticristo, signos clarísimos de que el Mesías estaba al llegar. Esta interpretación de la profecía no siempre era practicada con impunidad. En Inglaterra, los vaticinios de una inminente destrucción se vivían a menudo con una acuciante actualidad, produciéndose desórdenes entre los súbditos de Su Majestad, con la consecuencia de que se solía exponer en la picota de Charing Cross al profeta en cuestión con el fin de cortarle los vuelos –castigo padecido por Fatio de Duillier, un joven matemático suizo que era uno de los favoritos de Isaac Newton[1]–. Otro de los amigos de Newton, el teólogo John Craig, elaboró unas fórmulas matemáticas para mostrar que la segunda venida se produciría cuando hubiera desaparecido por completo el recuerdo de los testigos originales de Cristo, proceso histórico de desgaste que se podía calcular con precisión[2].

No era necesario ser un cristiano ferviente para creer en la futura destrucción del mundo. Un laico estoico de la ilustración que tomara a Sé-

[1] Cf. MANUEL, *Portrait of Isaac Newton* (Cambridge, Mass., 1968), pp. 206-211.
[2] John CRAIG, *Theologiae Christianae Principia Mathematica* (Londres, 1699).

neca en serio podía aprender de las *Cuestiones naturales* que los diluvios universales y las conflagraciones eran realidades que estaban en la naturaleza de las cosas, que el principio del bien se iba agotando con el tiempo y que una renovación cósmica era algo periódicamente necesario. El subsuelo estaba atravesado de corrientes subterráneas listas a hacer explotar la corteza de la tierra en cuanto se resquebrajara el débil equilibrio de los elementos. Las erupciones marítimas se podían alternar con grandes incendios y la humanidad estaba en la más completa duda sobre cómo se produciría en concreto la catástrofe cósmica.

La vigencia de la teoría cíclica

La idea de la gran conflagración o del diluvio periódico conoció un resurgir importante en el pensamiento del siglo XVIII. Se trataba de una de las más antiguas concepciones históricas del hombre occidental, sin duda rastreables en las primeras civilizaciones ribereñas del valle del Tigris y del Eúfrates. En el *Critias* de Platón se narra el mito del hundimiento de la Atlántida tal y como lo contaron a Solón los sacerdotes egipcios. La visión apocalíptica a partir del tardío judaísmo y del cristianismo primitivo cohabitó con la versión griega del viejo mito babilónico, que sin duda fue el origen común.

En el siglo XVIII la nueva versión secular del Apocalipsis fue desplazando poco a poco a la concepción religiosa tradicional. La nueva geología y paleontología hablaban de un gran diluvio o inundaciones periódicas del globo para explicar la enigmática configuración de la corteza terrestre, las impresionantes cadenas de montañas, los cañones, los estrechos y los istmos. Los geólogos religiosos, como Burnet y Whiston, todavía seguían aferrados a la concepción de un gran diluvio de acuerdo con el texto del Génesis; pero los ateos que aceptaban las teorías del joven ingeniero un tanto excéntrico, Nicolas Boulanger, miembro del círculo del barón d'Holbach, no se contentaban ya con la única revolución geológica del planeta y hacían hipótesis sobre una larga serie de cataclismos, cada uno de los cuales barrían prácticamente todos los vestigios de las anteriores existencias civilizadas. Lo que sobrevivió a estas catástrofes fue un resto físico de tantas inundaciones, conchas marítimas arrastradas hasta las cimas de las montañas por imponentes oleajes y las tradiciones míticas de todos los pueblos, que, de forma distorsionada y con una envoltura religiosa, conservaban el recuerdo de los terribles acontecimientos que había sufrido antaño la humanidad[3].

El terremoto de Lisboa, las erupciones volcánicas del monte Etna y las excavaciones realizadas en el siglo XVIII en Herculano estaban ahí para recordar que las revoluciones geológicas del planeta eran posibilida-

[3] MANUEL, *The Eighteenth Century Confront the Gods* (Cambridge, Mass., 1959), pp. 210-227.

des muy reales con las que tenía que contar la humanidad en su vida diaria. La historia del planeta del conde Buffon fue sin duda el relato más famoso de las transformaciones de la tierra en la última parte de la centuria; pero, aunque sus descripciones de las primeras separaciones de las masas continentales eran realmente espeluznantes, la moraleja que se encerraba en ellas tenía su lado consolador: la tierra se estaba solidificando, estabilizando, volviéndose en suma más «razonable» en su conducta.

La hipótesis de Boulanger, aunque fue objeto de burlas por parte de los filósofos literatos alemanes como Herder, no dejó por eso de ganarse sus partidarios y enemigos respectivamente. La experiencia geológica era cíclica –el término aparece en *La antigüedad al descubierto* de Boulanger– y el hombre, ser vinculado a la naturaleza, aunque pudiera a corto plazo conseguir una felicidad progresiva e ilustrada, sin embargo, estaba condenado a seguir ineluctablemente el ritmo de la naturaleza. La relación entre la teoría de Boulanger y la de su antiguo predecesor estoico, Séneca, era algo generalmente reconocido, y los que defendían una concepción cristiana del fin del mundo se las veían y se las deseaban para refutar ambas teorías.

Mientras los elementos de la naturaleza siguieran manteniendo su justo equilibrio, no habría ningún problema; lo malo era que estaba previsto un desequilibrio periódico, siendo inevitable una catástrofe. Las excentricidades de los cometas empezaron a no ser portentos divinos para Pierre Bayle, para la mayoría de sus contemporáneos creyentes, como hasta hacía poco lo había seguido siendo para grandes astrónomos como Riccioli y tantos otros adeptos a la astrología judicial; pero la posibilidad de que un cometa se acercara a la tierra para traer buena suerte la seguía sosteniendo el mismo Halley (que pasaba por ser un no creyente). Newton habló alguna que otra vez de un universo que «se venía abajo» y que había que rectificar. En cierta ocasión se refirió incluso a los satélites como una especie de planetas de repuesto que Dios tenía reservados para después de la destrución de la tierra –noción que reaparecerá, despojada de sus orígenes religiosos, en la literatura de ciencia ficción del siglo XX–. En resumidas cuentas, que una cierta forma de la tradición platónica del Gran Año –con la confluencia de los planetas, la alteración del equilibrio de los elementos y el agotamiento de la naturaleza, necesitando urgentemente una intervención por parte de Dios o de alguna otra fuerza autónoma del universo– fue uno de los componentes esenciales del pensamiento del siglo XVIII. Un buen número de europeos sintió que el destino humano iba ligado necesariamente a la tierra o a la naturaleza. Estaba claro que el hombre no era «libre» en la historia, ya que toda la estructura de su existencia física estaba determinada por las revoluciones planetarias, las catástrofes geológicas, la alternancia entre el agotamiento y el suministro de energía, y toda una serie de fenómenos naturales.

A grandes rasgos, la mayoría de las teorías identificadas en el pensamiento del siglo XVIII son o bien cíclicas o partidarias de la metáfora del flujo y el reflujo. Los *ricorsi* de Vico como ley de las naciones es una cla-

ra ilustración de este tipo de pensamiento adaptado a los asuntos humanos. El flujo y reflujo de Hume entre las actitudes religiosas monoteísta y politeísta, tal y como aparece en su *Historia natural de la religión*, es un no menos claro rechazo de la teoría unilinear que tienen de la historia entre los cristianos, tanto en su dirección hacia el cielo como hacia el infierno. El concepto del progreso y retroceso en la historia del arte de la antigüedad, de Winckelmann, la extensión que hace Herder de las principales características del círculo winckelmanniano a la historia de los *Völker* y el análisis de Montesquieu de la grandeza y decadencia de Roma, el imperio modelo, todo ello militaba contra la visión universal del progreso absoluto a la vez que se oponía en espíritu a un utópico estado del hombre al final de los tiempos. Ni Rousseau ni Montesquieu pensaron en una determinada sociedad que sería eterna. Fueron doctores en el arte de trazar modelos sociales más duraderos que los habituales, pero en ningún momento sugirieron la posibilidad de alcanzar un orden político inmortal. John Adams, uno de los americanos del momento con un buen conocimiento de lo que ocurría en el mundo del pensamiento europeo, fue un enemigo declarado de los profetas del progreso.

El cuerpo del pensamiento cíclico en el siglo XVIII, rico y variado como es, no debería interpretarse, con todo, como un ataque directo a las ilusiones del progreso porque tales ilusiones no se habían apoderado todavía del pensamiento europeo hasta el punto de anular las concepciones rivales. Las ideas subyacentes a las *Sorboniques* (1750) de Turgot tuvieron que esperar la publicación de la *Vie de Turgot* (1786) y la *Esquisse* (1795) de Condorcet para recibir un tratamiento corriente en la imprenta; el concepto herderiano de *Fortschritt*, con toda su ambigüedad, no toma forma hasta la década de 1780. Los cien aforismos de Lessing y los ensayos de Kant, en los que se debate el problema de una teoría cíclica, ejercen todo su influjo en la década de los ochenta y de los noventa. A Turgot se le ocurrió por vez primera la idea del progreso precisamente en el contexto de un concurso de trabajos que versaran sobre las causas de la decadencia artística, una preocupación estética bastante característica de los cuarenta y los cincuenta.

A pesar de las disputas literarias sobre los antiguos y los modernos, y de los triunfos manifiestos de las artes y las ciencias registrados por las academias y en la *Encyclopédie*, donde se agitaban cuestiones morales, la mayor parte del pensamiento del dieciocho sobre la temática de la progresión no se había alejado demasiado de la doctrina renacentista de la rueda. Francis Bacon pudo exponer en la misma obra sus convicciones sobre el efecto acumulativo del saber y su concepción cíclica de los estadios morales –él sintió que su sociedad se hallaba en un estadio bastante bajo–. El historiador filosófico Louis Le Roy, por su parte, pudo ser un modernista, abogar por la emancipación científica de los hombres respecto de la autoridad de los antiguos, escribir llamamientos a sus contemporáneos para que se lanzaran al quehacer científico con renovada energía, y, sin embargo, seguir anclado en la teoría fundamental de las vicisitudes

circulares, enunciada en lenguaje clásico y repleta de citas de la *Política* de Aristóteles. Este tipo de ideas del Renacimiento aparecía constantemente en la pluma de los *philosophes*.

Sólo es a partir de la segunda mitad del siglo XVIII cuando se inicia en serio el debate acerca de la idea de progreso y de la utopía de los bienaventurados tiempos por venir, siendo todavía difícil encontrarse con progresistas de cuerpo entero. Turgot intentó convencer a Hume de esta idea y fracasó; por su parte, Kant se dirigió contra Moisés Mendelssohn, quien había atacado la tesis propuesta por Lessing en *La educación de la raza humana*[4]. Goethe, impasible ante el entusiasmo de Herder, escribió cartas desde Italia en las que se reflejaba su profundo escepticismo sobre las pretensiones de sus amigos de un futuro dichoso para la humanidad. Si bien es verdad que el «President de Brosses» acepta la superioridad del estado de civilización sobre el fetichismo, lo cierto es que no se muestra demasiado seguro en cuanto a lo duradero de los triunfos contemporáneos de la razón. La visión de Holbach de una sociedad libremente supersticiones provocó una reacción de cinismo por parte de Federico II. La postura de Edward Gibbon es tal vez bastante característica de la ambivalencia que caracterizó a las actitudes de la mayoría de las grandes mentes hacia la idea de progreso en las últimas décadas del dieciocho. también éste había heredado la creencia renacentista en las vicisitudes y se mostraba reacio a predecir los climax a que podía aspirar la especie humana en su avance hacia la perfección. No obstante, hace la siguiente observación al final del capítulo 38 de su *Decadencia y caída del imperio romano*: «se puede decir sin temor a equivocarse que ningún pueblo volverá a su prístino estado de barbarie, a no ser que intervenga algún cambio en la naturaleza». Basaba su afirmación en el ejemplo de los romanos, que, en lo más profundo de su decadencia, no habían llegado hasta el punto de caer en «los festines antropófagos de los lestrigones de la costa de la Campania»[5]. Pero prometer a sus contemporáneos libertad respecto de la antropofagia no era lo mismo que afirmar rotundamente el progreso ilimitado de la civilización, si bien es cierto que fue más lejos de lo que muchos pensadores de la anterior generación de la cultura anglofrancesa estaban preparados a aventurar.

La idea de la inevitable decadencia política coexistió durante todo el siglo XVIII con la idea de progreso en ciertos campos de la tarea humana. En un momento en que las ciencias de la vida estaban encontrando su lugar entre las formas respetables del saber, había una analogía común con la muerte en el proceso orgánico. Pero también hubo numerosos estudios de los que se llamó el declive y la caída, sin recurrir a la analogía biológi-

[4] Moses MENDELSSOHN, *Jerusalem: A Treatise on Ecclesiastical Authority and Judaism* (1783), trad. Samuels (Londres, 1838), II, 100-101; Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), en *Sämtliche Schriften*, 3.ª ed. rev., ed. rev., ed. Karl Lachmann, rec. Franc Muncker, XIII (Leipzig, 1897).

[5] Edward GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, III (Londres, 1781), «General Observations», 639-640.

ca, sino basándose todavía en las metáforas mecánicas de la popular máquina universal newtoniana. Winckelmann sostuvo, en su «periodicización» de la historia del arte griego, que sus cuatro épocas se derivaban de los cinco estadios o grados propios a todo movimiento físico: inicio, aumento, perfección, retroceso y final. Cuando Hume habló en su *Historia natural de la religión* de un flujo y reflujo de las ideas, o de un ascender a la más abstracta concepción de monoteísmo seguido de un descenso al politeísmo, estaba adoptando una terminología derivada de la mecánica celeste. En la imagen de la rueda de Vico predomina la idea de los *ricorsi*.

Tal vez no sean apropiados a la dicotomía del pensamiento del siglo XVIII los términos de optimismo histórico y pesimismo histórico porque el segundo término introduce extraños matices de sentimiento que no eran necesariamente experimentados por unos hombres que negaban la teoría del progreso moral o religioso. El pesimismo es un neologismo del siglo XVIII. Al emanciparse del terrorismo cristiano, que en su forma calvinista pronostica un infierno tan abarrotado que casi no queda espacio para un alfiler, a la vez que un cielo con amplios horizontes y adornado de ángeles que revolotean por aquí y por allá, los filósofos no hacían sino mirar al mundo histórico con lo que pensaban que eran ojos paganos y precristianos. Las sociedades, como los hombres, estaban predestinadas a morir. Pero esto no significaba que, en ausencia de una utopía permanente, o de un cielo e infierno cristianos, se negaran los modernos estoicos a esforzarse *pro bono publico*. La pasión del hombre por la fama podía servir de contrapeso a sus rastreras tendencias egotísticas. Ni Voltaire ni ninguno de los otros *philosophes* de renombre hablaron nunca mal del ansia humana de gloria, aun cuando no querían reconocer el progreso moral en la historia.

En el siglo XVIII era todavía posible para los filósofos combinar un sentimiento subyacente de inevitabilidad de la decadencia y muerte de todas las cosas –el arte, la ciencia, la prosperidad del Estado, la virtud– con la convicción de que la vida y la búsqueda de la felicidad o del bien general eran cosas que valían la pena de por sí. En la curiosa teoría de Boulanger, las dos nociones aparecían unidas de tal modo que resultó al principio totalmente incomprensible a la generación posterior, que hizo del dogma del progreso indefinido la razón de ser de toda acción moral. Para Boulanger, a la vez que el mundo civilizado está destinado a ser destruido periódicamente sin que haya nada para impedirlo, era deber del filósofo de cada momento histórico liberar a la humanidad de los falsos mitos de la divinidad y de un Dios punitivo, mitos engendrados por el diluvio y la conflagración definitivas, y, en cambio, ponerse manos a la obra para conseguir esa parcela de felicidad que todavía era posible antes de que la rueda nos arrastrara hacia abajo en su curso fatal. La teoría de Fourier, en pleno siglo diecinueve, se basaría en una combinación parecida de presupuestos cósmicos: la tierra tenía una porción finita y preestablecida de tiempo; por eso era de todo punto imprescindible que la humanidad acelerara el paso en su caminar hacia la edad de la armonía y consumiera el tiempo que le quedaba en gratificar los instintos en vez de castigarse a

sí misma. La teoría histórica circular podía así convivir perfectamente con el «meliorismo» en acción.

La historia de Roma, de Montesquieu, fue el clásico análisis de la muerte de un imperio grande y glorioso. A veces se lee como una tragedia griega. Roma estaba tocada de muerte en su valiente expansión militar. Se trataba del mal del expansionismo –vicio nacido de una disposición noble–. Esta concepción de la caída de Roma prevalece en muchas de las historias del siglo XVIII, tanto narrativas como filosóficas. La moraleja de este cuento estaba en que no había que excederse en la expansión. El sabio legislador debía analizar el carácter de su pueblo e intentar descubrir un antídoto a su debilidad fatal. El carácter estaba determinado por un conjunto de factores conocidos con el nombre de clima, pero el legislador podía dentro de unos límites –aunque sólo dentro de tales límites– combatir el determinismo del clima. Siempre quedarían elementos de decadencia en las sociedades, tendencias que irían en contra de las más nobles aspiraciones. Si no se corregían estos elementos corruptores, las sociedades estaban condenadas a la destrucción; si se atajaba el mal a tiempo, la sociedad política podía vivir saludablemente durante un cierto tiempo hasta el siguiente brote de esta enfermedad caracteriológica. Había que someter constantemente a reparación el mecanismo social. En este sentido estricto, algunos de los pensadores histórico-filosóficos del dieciocho adoptaron una concepción futurista limitada; pero su talante conservador apenas si les permite ocupar un sitio en las grandes conceptualizaciones de la eucronía, donde el Tiempo se convierte en el artífice de la dicha para toda la humanidad.

Edmund Burke pareció acercarse bastante a la imagen de Montesquieu de la constancia de la buena sociedad mientras es cuidada de cerca por sabios y experimentados doctores, cuyos consejos hay que seguir siempre que el cuerpo político sea asaltado por alguna enfermedad. Burke rechazó el modelo cíclico lo mismo que el progresivo. La buena sociedad no era ni joven ni vieja, sino que tenía que restaurarse constantemente en una de sus partes de manera que estuviera siempre cambiando, sin por ello dejar de ser la misma. Si violaba la norma de su equilibrio orgánico interno, sería destruida como le había ocurrido a Francia con la revolución, y como los ingleses radicales destruirían Inglaterra si se dejaba que sus falsas ideas afrancesadas penetraran y envenenaran los corazones de los ingleses. De este modo, Burke no fue ni optimista ni pesimista, ni progresista ni reaccionario, sino simple creyente en el arte de «mantener», objetivo que sin duda estuvo en la base misma del ideal de Montesquieu. La buena sociedad no tenía historia, y, si una sociedad permanecía fiel a su espíritu prístino, no sufriría ni revoluciones ni una muerte súbita; antes bien duraría mucho tiempo en el mismo estado.

Es asombroso el número de veces que se lee en los escritos de los moralistas e historiadores morales del siglo XVIII el elogio de una sociedad sin historia. La historia era sinónimo de guerras, devastaciones, persecuciones religiosas. El lema de Maquiavelo de tener por ideal la extensión del poder resultaba ultrajante a los filósofos, aunque probablemente to-

dos ellos habrían firmado la declaración de una guerra contra la superstición o contra los gobiernos corruptos del imperio turco. Dentro del concepto idealizado que tenían de China, era normal que pensaran que dicha sociedad había alcanzado un alto nivel de excelencia y que había logrado mantenerse en este plano. Lo repetitivo en su aspecto de rutina autodestructora y embrutecedora es una concepción nueva que representa un cambio brusco en el pensamiento occidental. La necesidad de dinamismo, engrandecimiento, cambio, expansión en todas las áreas de la actividad humana fue proclamada por primera vez por Turgot; la realidad del cambio eterno la vio Lessing al principio como un bien religioso, como el cumplimiento de un designio divino. El progreso ilimitado, utopía inherente a la mismísima naturaleza del proceso histórico, es una novedad de las últimas décadas del siglo dieciocho, que tuvo que vencer toda una serie de resistencias intelectuales de la época. Los filósofos innovadores tuvieron que cargar con el peso de la prueba y la justificación racional de su creencia en la idea de progreso.

Los participantes del siglo XVII en la Batalla de los antiguos y los modernos, en su contraataque contra los cancerberos del pasado que pretendían que los antiguos eran gigantes insuperables en todas las esferas de la creatividad, mostraron que los modernos habían dado sobradas pruebas de sus capacidades en la invención literaria y en toda una serie de tecnologías nuevas. Durante más de dos siglos, los defensores de los modernos venían repitiendo con una sola voz que ellos habían traído al mundo cosas tan útiles como la imprenta, la brújula y la pólvora. Pero esta alegación de superioridad no era sino el embrión de toda una utopía de la perfectibilidad futura. Las primeras manifestaciones sobre las ventajas y utilidad –e incluso el valor estético– de una u otra innovación constituyeron un tímido haz de visiones utópicas. Sólo Turgot, Condorcet y Kant lograrían transformar la idea de progreso en una utopía que abarcara toda la existencia. Su eucronía secular fue un vuelo de la imaginación rumbo a una condición humana cualitativamente diferente. Si bien es verdad que era corriente buscar los orígenes de esta utopía en la misma época renacentista, e incluso a veces en la propia antigüedad, hay que convenir que su versión madura pertenece a la última parte del siglo XVIII, cuando la vieja utopía estática de la dicha tranquila dio paso a una visión dinámica de un ideal futuro del hombre en este mundo. Conforme se fue en el pensamiento occidental implantando la doctrina del progreso infinito o indefinido, la era de la república óptima se identificó por definición con el punto más alejado en el tiempo. Lo cual representó un momento revolucionario en la utopía discursiva de occidente.

Despertando de un largo sueño

Simultáneamente, la utopía de ficción adoptó un método enteramente nuevo para pintar una sociedad ideal, lanzándose a un tiempo futuro en

vez de a un espacio remoto. El protagonista de la novela de Mercier *El año 2440* aparece conversando hasta altas horas de la noche con un inglés que sermonea sobre el desdichado estado de Francia, mientras que él intenta convencerle de que las condiciones están mejorando sensiblemente. Cuando se acaba la discusión, cae en un profundo sueño, del que se despertará 672 años después (la obra fue empezada el año 1768, informa Mercier a sus lectores). Como era habitual en él, sale a la calle a dar una vuelta, ignorante del paso del tiempo y esperando encontrarse con las mismas caras y los mismos sonidos. El chasco es inmediato y profundo. Las avenidas son amplias, la gente anda de manera ordenada, por el lado derecho o izquierdo según su destino. En vez de los carromatos que ponen en peligro la vida de los transeúntes, los vehículos están reservados para los ancianos y los personajes públicos, y no existen aglomeraciones de gente empujándose y pisándose en espacios aborratados. El Louvre ya está acabado y la imponente Bastilla ha sido completamente arrasada. En el centro de París se han construido hospitales, teatro y casas amplias y confortables. Las calles, vacías de prostitutas, están brillantemente iluminadas. El mismo temperamento de los parisinos es otro. Estos van a lo suyo con buen humor y no importunan a este visitante de setecientos años de edad pasmado ante el nuevo mundo, sino que lo tratan con cortesía y naturalidad. O sea, que los burlones y malpensados habitantes del antiguo París se han transfigurado completamente. Mercier toma como epígrafe para su libro un pensamiento de Leibniz: «el presente está preñado de futuro»[6]. Y Leibniz será precisamente el filón inspirador de todo el libro. El punto de gravedad de la utopía ha pasado drásticamente del presente o futuro inmediato a generaciones remotas a las que aún les falta mucho para nacer. «¿Habría sido hecho el mundo solamente para el puñado de hombres que actualmente puebla la tierra?», se pregunta retóricamente Mercier en su introducción. «¿Qué son todas las criaturas que han existido comparadas con todas las que Dios podría crear? Habrá otras generaciones que vengan a llenar el espacio que ocupamos nosotros ahora. Estas aparecerán sobre el mismo escenario, contemplarán el mismo sol y nos relegarán a una antigüedad tan remota que no quedará de nosotros ni huella ni vestigio ni recuerdo alguno»[7].

Nuestro protagonista, tras haberse despertado, cubre una gran distancia en el tiempo, como en la utopía de Moro cubría una distancia en el espacio el navegante aventurero. El héroe de Mercier abre los ojos ante un París que es el mismísimo cumplimiento de su más salvaje sueño progresista. La sociedad, tras algo más de quinientos años, se habrá convertido en una suerte de paraíso urbano terrenal, donde dominan absolutamente la razón y la utilidad. La ciencia, el saber y la inteligencia son muy

---

[6] LEIBNIZ, *Nouveaus essais sur l'entendement humain*, en *Sämtliche Schriften und Briefe*, ser. 6, *Philosophische Schriften*, VI (Berlín, 1962), 55.

[7] Louis Sébastien MERCIER, *L'An 2440*, nueva ed. (París, año X; 1.ª ed., 1771), I, xxxviii, nota.

estimados y todos son felices. Este libro se convirtió en el prototipo de una larga serie de imitadores, que rompieron con el modelo de Moro e intentaron entrar en contacto con la realidad de una utopía autotransformada en curso.

Pero más trascendentes para la historia del pensamiento occidental que la utopía futurista de Mercier de 1771 fueron los escritos de los filósofos, que ofrecieron demostraciones razonadas de que la utopía del progreso era inevitable o, por lo menos, muy probable. Entre éstos, encontramos a Turgot el viejo y Condorcet el joven perfectamente compenetrados. Condorcet fue el biógrafo de Turgot, al que llamó su *chevalier*, y su propia obra no es más que un desarrollo y expansión de los esbozos no publicados de su predecesor. Kant fue un habitante solitario de Königsberg, una ciudad universitaria a orillas del mar Báltico, bastante alejada del universo intelectual parisino. Las doctrinas francesas y alemanas sobre el progreso, a medida que fueron apareciendo en ensayos histórico-filosóficos, fueron bastante distintas en tono, carácter y contenido, cada una construyendo un marco propio para la utopía del progreso que dominó la mentalidad y sensibilidad de sus respectivas sociedades nacionales durante más de una centuria. Con estos filósofos penetramos en el mundo de los forjadores de sistemas utópicos cuya capacidad globalizadora y universal se ha apoderado de la utopía secular hasta nuestros mismos días. Los libritos de utopías propiamente dichas todavía siguieron teniendo su utilidad, pero palidecieron ante estas robustas nuevas estructuras teóricas que robaron el poder y la gloria primero a las filosofías sistemáticas y luego a las religiones establecidas.

19

TURGOT Y EL FUTURO DE LA MENTE

En 1750, un joven diplomado en artes, vástago de una ilustre familia normanda, el prior Anne Robert Jacques Turgot, barón de l'Aulne, pronunció dos conferencias en latín ante la intelectualidad de la Sorbona con ocasión de la apertura y clausura del curso académico, denominadas las *Sorboniques*. Ambas plantearon una nueva concepción de la historia universal desde la más remota antigüedad hasta el tiempo presente, constituyendo la primera versión importante en los tiempos modernos de la ideología del progreso[1].

ABATE, FILÓSOFO Y MINISTRO DEL REY

Las tesis de Turgot se habían forjado en medio de un gran conflicto espiritual a nivel personal, como convenía a un manifiesto de tanta trascendencia. Los tres meses que precedieron a la primera de sus lecciones estuvieron marcados por una profunda crisis interior –en una carta a su

[1] Existen tres ediciones de las obras de Turgot: la primera es la de Dupont de Nemours, 9 vols. (París, 1808-1811), que secularíza el tono religioso de los discursos de la Sorbona; la segunda es la de Eugène Daire e Hippolyte Dussard, 2 vols. (París, 1844), y la tercera, probablemente la definitiva, es la Gustave Schelle, 5 vols. (París, F. Alcan, 1913-1923). Los *Textes choisis*, por Pierre Vigreux (París, 1947), ponen el acento en el pensamiento económico. Existe en castellano una colección de textos sobre la teoría del progreso de TURGOT: *El progreso en la historia universal: Traducción del francés por María Vergara* (Madrid, 1941). De entre las obras más importantes sobre Turgot, destacan dos, aparecidas en el s. XVIII y escritas por fervientes admiradores y discípulos del maestro: DUPONT de NEMOURS, *Mémoires sur la vie et les ouvrages de M. Turgot* (Filadelfia [París], 1782), y CONDORCET, *Vie de Turgot* (Londres, 1786). Estas obras constituyen realmente la tradición oral y no se pueden separar de los escritos propiamente dichos. Para una bibliografía sobre Turgot, cf. Frank E. MANUEL, *The Prophets of Paris* (Cambridge, Mass., 1962), pp. 319-320. La edición de Schelle se reimprimió en Tauzus, Glashüten, 1972, y ha habido dos recopilaciones recientes: *Ecrits économiques*, ed. Bernard Cazes (París, 1970), y *Turgot on Progress, Sociology and Economics*, trad. y ed. R. L. Meed (Cambridge, University Press, 1973).

hermano, caballero de Malta, dice encontrarse en un estado de gran depresión–, y sólo cuando fue palmario el éxito conseguido con la exposición de sus ideas empezó a recobrarse de verdad[2]. El propio cardenal de la Rochefoucault asistió al estreno oratorio del joven profesor de veintitrés años el 3 de julio de 1750, con lo que la idea de la perfectabilidad humana parecía haberse lanzado con los más solemnes auspicios eclesiásticos. Esta fortaleza académica de la fe católica se nos aparece como una curiosa tribuna para la propagación de una visión de la humanidad que, en sus últimas consecuencias, era más arrolladora que el ingenio de Voltaire y el materialismo mecanicista de La Mettrie a la hora de llevar la conciencia occidental de una moral religiosa a otra básicamente terrestre y utilitaria. Al ver hoy día a la Iglesia católica adoptar a menudo posturas progresistas e interesantes seriamente por una mejor organización social, lo absurdo de la confrontación de mediados del siglo XVIII puede parecernos menos flagrante, pero un mínimo de reflexión con perspectiva sobre el estado de la cuestión en dicha época nos basta para que creamos en la dialéctica. Desde el mismo edificio donde se alojaba el joven Turgot se lanzaban con cierta regularidad resonantes condenas por parte de la Facultad de Teología contra las obras heréticas de la filosofía. Es decir, que la nueva religión de la inmortalidad terrestre nació precisamente en el mismísimo valuarte de la religión del pecado, la muerte y la salvación.

Atendiendo sólo a las apariencias, el discurso de Turgot era un elogio del cristianismo, pero para ensalzar la vieja fe no halló un método más apropiado y sublime a los oídos de su auditorio que exponer toda una serie de pruebas históricas y positivas en el sentido de que la religión cristiana, lejos de haber sido el agente de las fuerzas del oscurantismo –como no dejaban de cuchichear numerosos grupos de ateos–, había sido el alma motora en el progreso de la humanidad desde la mismísima caída del imperio romano. La verdad del cristianismo, reivindicada por la idea de progreso, y una harenga sobre la «utilidad de la religión» parecían unas apologías harto peligrosas, pero se diría que la Iglesia de mediados del dieciocho buscaba apologetas por todas partes sin reparar demasiado en filosofías[3]. La defensa del cristianismo de Turgot tenía muchos parecidos con los capítulos laudatorios acerca de las verdades morales del catolicismo en *L'Esprit des lois*. Montesquieu ya había anticipado bastantes argumentos de Turgot al demostrar que, poniéndolo todo en la balanza de la historia, las virtudes sociales de la religión habían pesado mucho más que sus iniquidades –proeza ésta no demasiado gloriosa para la iglesia militante–. La manera singular de aprobación por parte de estos defensores aristocráticos de la fe quitaba al cristianismo su trascendencia y, en definitiva, lo dejaba tan debilitado que hacía que la religión tuviera que

[2] Turgot al «chevalier» Turgot, Malta, 31 julio 1750, en ed. Schelle, I, 184.

[3] Turgot, hombre de gusto reconocido, se solía dar perfecta cuenta del tono apologético. En un borrador del discurso escribió: «Todo esto tiene un aire didáctico». MS de los archivos de Turgot, Château de Lantheuil, Normandía.

librar su combate espiritual en el propio campo del adversario, a saber, en el de la utilidad mundanal.

En ninguna obra publicada durante su vida amplió Turgot las tesis de sus discursos de 1750; pero un buen número de fragmentos y apuntes, facilitados por primera vez por Dupont de Nemours bajo el Imperio, así como los artículos preparados para la Enciclopedia, algunas reflexiones diseminadas en sus ensayos sobre la lengua y la economía, ciertas tradiciones verbales incorporadas por Condorcet en su biografía de 1786 y bastantes cartas escritas a filósofos contemporáneos constituyen un magnífico cuerpo de doctrina con una razonable dosis de consistencia. Turgot, que, tras colgar los hábitos, se convirtió en uno de los grandes administradores de Francia, fue un innovador en el estudio de la historia de la filosofía, aun cuando sus breves textos al respecto puedan parecernos a veces bastantes esquemáticos. De haber escrito alguna vez su proyectada historia universal, sobre la que habló largo y tendido con Condorcet, en vez de perder el tiempo en intentos abortados de rehabilitación del Estado francés, figuraría sin duda alguna al lado de Vico como creador de la «ciencia nueva». Incluso durante su vida, sus ideas conocieron una difusión que superó con mucho lo que se podría haber esperado de una porción tan pequeña de publicaciones[4]. Si bien rechazó sus blasfemias, Turgot fue uno de los grandes héroes entre los filósofos de su tiempo. Como hombre de acción y promulgador de los seis edictos de 1776 –aunque al final cayera en desgracia–, aportó un nuevo aire a las teorías de la Ilustración. Cuando el moribundo Voltaire saludó, con ocasión de su último viaje triunfal a París, al ministro caído, con la mayor efusión imaginable, el escéptico rey de la época abrazó simbólicamente la idea de progreso y la teodicea leibniziana, previamente objetos de sus ironías en el *Cándido*.

Turgot, perteneciente a la generación mediana de los filósofos –más joven que Voltaire y Rousseau, y mayor que Condorcet–, a pesar de sus muchos talentos fue un hombre indeciso frustrado y no «realizado». La estatua de Houdon ha sabido captar su aspecto melancólico; se percibe un toque de genio que nunca logró consolidarse, una especie de presagio francés en el siglo XVIII de lo que sería un John Stuart Mill.

En abril y mayo de 1776, el «bueno de Turgot», cuya vida estuvo entregada a la felicidad de la humanidad y cuyos edictos ministeriales fueron destinados a suavizar los sufrimientos de sus semejantes y salvar el reinado del joven Luis XVI, que lo había hecho llamar a su lado, tuvo que hacer frente a motines y alborotos populares por falta de pan, la *guerre des farines*. Estos levantamientos populares, considerados actualmente como el ensayo general de los grandes cataclismos sociales que seguirían veinte años después, fueron en su mayor parte espontáneos, aunque las intrigas de los cortesanos y de los terratenientes, cuyos intereses se

[4] Condorcet, un discípulo celoso, no habría estado de acuerdo con ello. «Sus verdaderas opiniones eran desconocidas. Sólo había en Europa un puñado de personas capaces de comprenderlas en su totalidad y de juzgarlas». CONDORCET, *Vie de Turgot*, p. 287.

veían amenazados por los seis edictos, jugaron un destacado papel a la hora de azuzar a la plebe[5]. Turgot aprobó severas medidas de represión, y un buen número de insurrectos fue ahorcado en un patíbulo público «para que sirviera de ejemplo». La monarquía sobrevivió a estos incidentes, pero los enemigos de Turgot aprovecharon la oportunidad para urdirle una trampa, con lo que el ministro fue cesado de su cargo. Turgot previó la caída del monarca al que servía –en cierta ocasión recordó a su señor la suerte de Carlos I–; pero ¿para qué insistir demasiado en ello? En uno de sus «pensamientos» de juventud, Turgot se había entretenido ya sobre lo negativo del don de vaticinio. «Si un hombre pudiera prever con certeza todos los acontecimientos que dependen del azar y dirigiera su conducta a la luz de este conocimiento, pasaría por un lunático ya que la gente no entendería sus motivos»[6].

Los papeles de este hombre enigmático, reunidos en el Château de Lantheuil en Normandía, no han revelado sus íntimos secretos –si es que tubo alguno–. Hay muy pocas expresiones de afecto caluroso entre el abate Turgot y los jóvenes abates con los que estudió en la escuela y que le ofrecieron consejos amigablemente para redactar sus primeros discursos y componer sus prestigiosos ensayos. De los dos principales ayudantes durante el desempeño de su cargo, Dupont de Nemours parece haber sido objeto de intensos sentimientos paternales (hay trescientas cartas que cubren un período de veinte años); con Condorcet sus relaciones fueron más de tipo filosófico. Estos dos hombres le adoraron como a un héroe modélico. «Si alguna vez se dignó la amistad habitar en un templo en la tierra, éste fue el corazón de M. Turgot», escribió Dupont de Nemours en el volumen introductorio a la primera edición de las obras de Turgot. «En él se dieron la mano la sensibilidad de una persona joven, la modestia de una mujer respetable y el carácter de un legislador para el que la administración de un imperio no está por encima de sus capacidades; un hombre, en suma, digno de influir en los destinos del mundo»[7]. En los salones de las grandes señoras del *ancien régime*, Turgot fue una estrella particularmente brillante, y es curioso que no se detecte la mínima sombra de un escándalo por su parte en las memorias de sociedad de sus contemporáneos. Durante la crisis de 1776, cuando los ataques contra su persona arreciaron más que nunca, circuló un falso catálogo de libros imaginarios por la biblioteca del abate Baudeau: entre títulos de evidente propósito como *L'Homme au masque, Consultation de médecine sur les délires de M. Turgot* y *Le nouveau Machiavel*, destaca una *Antigunaika, ouvrage composé par M. Turgot, avec une préface du frère orateur Diderot*, un crudo intento, a la manera de los libelos contemporáneos, de arrojar dudas sobre su interés por las mujeres. Corre la tradición de que Turgot había pedido en cierta ocasión la mano de Mlle. de Ligneville, la

[5] Cf. Edgar Faure, *La Disgrâce de Turgot* (Paris, 1961).
[6] MS de los archivos de Turgot, Château de Lantheuil.
[7] Ed. Dupont de Nemours, I, 417-418.

cual, al parecer, lo rechazó en favor de Helvétius. Este vástago de la gran familia de los Turgot –llamada así por el dios Thor, según una etimología– fue un hombre tímido con una tendencia a la obesidad, cuya reticencia se intepretó a menudo como simple arrogancia. Su dedicación a la vida de la razón a veces le hizo incomprensible el proceder de otros hombres con motivaciones distintas.

El barón Turgot sin duda habría aborrecido la idea de verse tratado como el primer profeta del progreso. Hombre de una ordenada administración en las provincias y en los ministerios y frecuentador del gran París, donde nada era tan ajeno como el entusiasmo, estuvo a muchas millas de los farfulladores profetas de Londres de 1707, esos refugiados de Cévennes que vaticinaron la destrucción de todas las cosas. Con todo, se puede decir que fue el verdadero iniciador de la tradición profética racionalista. Por mucho que le hubieran asustado las proposiciones de algunos de sus seguidores en esta línea, el rígido dogmatismo de un Augusto Comte o las fantásticas alucinaciones de un Fourier, Turgot, independientemente de sus desconfianzas personales, no puede por menos de figurar a la cabeza de la procesión. Fue el primero de los modernos que predijo el futuro de la razón.

NOVEDAD *VERSUS* RUTINA

La filosofía del progreso de Turgot se basa fundamentalmente en la teoría sensacionalista del conocimiento, tan en boga en su época. La capacidad del hombre para recibir nuevas impresiones del mundo exterior, para combinarlas y reflexionar sobre ellas era la garantía definitiva del avance inevitable e indefinido de la mente humana. La simple acumulación de experiencias en el tiempo era el proceso subyacente a la educación de la humanidad, al igual que ocurriera con el niño. En los primeros estadios del desarrollo histórico, los motivos de los seres humanos son de índole claramente apasionada y no contienen prácticamente ningún elemento reflexivo. Los hombres son incitados a la acción por sus dolores y sus placeres, sus apetitos y sus necesidades, su hambre y su sed de poder y de conquista. Solamente en los últimos días de la Ilustración han empezado las fuerzas racionales a tomar la dirección de la historia universal.

Este reconocimiento del predominio de lo pasional sobre lo racional en la historia de la humanidad planteó a Turgot un problema que conocen casi todos los exponentes de teleologías temporales; a saber, cómo un ser que para el observador imparcial ha obrado fundamentalmente, por no decir exclusivamente, por pura pasión, cuyos elementos de contacto con el mundo exterior se reducen a puras sensaciones, puede conseguir alguna vez un nivel superior llamado razón. El hombre de Turgot, aunque creado por Dios, está sujeto a las leyes de la epistemología de Locke-Condillac, y dentro de este enmarque ha de cumplir su misión histórica: convertirse en un ser moral civilizado según los patrones del estoicismo

cristiano del siglo XVIII; ejercer un control cada vez mayor sobre la naturaleza mediante la tecnología; adquirir y conservar más allá de las posibilidades de destrucción un cada vez mayor cuerpo de conocimientos sobre sí mismo y sobre el mundo físico; en fin, lograr y mantener una cierta dosis de creatividad artística.

En la mayoría de sus escritos, los filósofos, y Turgot entre ellos, se enorgullecen de su emancipación respecto del *esprit de système* que ellos asociaban con la escolástica y con los forjadores de sistemas filosóficos seculares del siglo XVII. Confiaban en la pureza de su método empírico; sólo les interesaban los hechos. Pero, con bastante frecuencia, el rechazo categórico de ideas innatas o de axiomas *a priori* cedió a una afirmación dogmática de sentimientos o principios de conducta innatos. El pensamiento occidental ha experimentado sus mayores dificultades a la hora de exorcizar el demonio de lo absoluto; al ser expulsado de la mente, dicho demonio busca refugio en los sentimientos. Así por ejemplo, Rousseau, en su *Discurso acerca de la desigualdad*, inventó el trágico «instinto» de perfectibilidad para explicar el desafortunado emerger del hombre del estadio más bajo del estado de naturaleza. Turgot estatuyó un principio parecido, que, aunque aborreciera la palabra por ser un término favorito de Locke, era en realidad «innato». Existe para Turgot un impulso básico en la naturaleza humana a innovar, a crear novedad, a dar ser a nuevas combinaciones de sensaciones. Y, una vez que se ha asumido este impulso a forjar novedades, se ha tocado por fin el fondo. O se es partidario de este principio o se es enemigo declarado; no hay término medio.

Al mismo tiempo Turgot identifica en la sociedad civilizada un principio hostil de negación, el cual, mediante el influjo de las instituciones, ha buscado siempre aherrojar al hombre en la rutina de lo mismo, en un estado de noria aburrida. La historia del mundo se convierte en una guerra sin cuartel entre estos dos principios opuestos. En su descripción de esta contienda, Turgot no se queda naturalmente al margen como puro espectador, pues la batalla entre el espíritu de novedad y el espíritu de rutina, entre el deseo de moverse y la tendencia al reposo, es el conflicto subyacente a la aventura humana, como una nueva versión filosófica de la guerra religiosa entre el bien y el mal.

Esta idea de innovación estuvo siempre en la base de la nueva visión del mundo histórico por parte de Turgot. La sociedad tradicional había aceptado un modo de ser inmóvil como bien supremo. En los más antiguos documentos de la civilización del próximo oriente, la súplica a los dioses de un orden perdurable equivalía al deseo de una paz estable. Cuando apareció el mesianismo, con su vaticinio de una gran transformación, en la historia judaica y cristiana, su promesa de una metamorfosis radical fue considerado sistemáticamente como un peligroso agente perturbador por los dirigentes de la sociedad. Con un agudo sentido del instinto de conservación, las religiones institucionalizadas se han puesto siempre de acuerdo para combatir a los milenaristas. El cambio del orden terrenal resultaba igual de sospechoso que la predicción del cambio. En

plenas guerras de conquista, las sociedades tradicionalistas se han esforzado invariablemente por establecer un orden estable, duradero e incluso inmutable. No hay duda de que Turgot se proclamó un fiel servidor de la monarquía francesa, pero ningún principio fue más hostil a su conservación que su apuesta personal por el cambio perpetuo y la perfectibilidad.

Al elevar el espíritu de novedad al nivel de una pasión fundamental de la naturaleza humana, Turgot establece una distinción trascendental entre las ciencias físicas y las morales, distinción que sería enfatizada a medida que fuera avanzando el siglo XVIII. En esta nueva edad socrática, junto a un profundo respeto por la nueva física, existió una real desconfianza respecto a la total inmersión del hombre en el universo de los filósofos de la naturaleza. El moralista del siglo XVIII, aunque fascinado por la máquina universal newtoniana, modelo que anheló imitar, no careció de serias dudas en cuanto a su aplicabilidad a las ciencias sociales. La demasiado fácil analogía entre el movimiento de las esferas que obedecen la ley de la gravedad y una armonía en las relaciones humanas que reflejaría el orden natural, una frecuente correspondencia, no resultó siempre convincente. Un buen número de importantes pensadores del dieciocho, aunque partidarios del principio de la existencia de leyes científicas morales, estudiaron las diferencias lo mismo que las semejanzas entre el orden de la naturaleza y el del hombre. La *Scienza nuova* de Vico fue una ataque deliberado a la preocupación por las leyes de la materia, el elemento inferior, dejando a un lado las leyes de los hombres y de las naciones, que tenían su carácter específico. Vico había hecho una gran exhibición al contrastar las verdades elevadas y nobles de su ciencia nueva de la historia y de la experiencia humana con la más limitada certeza del mundo matemático de los cartesianos –paradoja para la intelectualidad media de la época–. Rousseau, en la misma línea de su anterior ataque a las ciencias y las artes, había lanzado como un reto en su *Segundo Discurso:* «Yo hablaré del Hombre» –quería decir que iba a tratar de nuevo de problemas humanos, y no de las leyes de la naturaleza y los logros de la tecnología, aun cuando un minuto después rindiera pleitesía a la imagen newtoniana–. En cambio, la gran obra maestra de Montesquieu, ya avanzada la Ilustración, estaba escrita todavía a la sombra de la física newtoniana, y su modelo sería básicamente mecanicista; la buena sociedad estaba sometida a fallos técnicos por su incapacidad para obrar de acuerdo con su verdadero carácter, y el genio-legislador, captando el espíritu de las leyes de una nación, podía efectuar una restauración y poner en movimiento la máquina una vez más para que pudiera seguir fielmente sus ordenadas revoluciones. «Ed io anche son pittore», había afirmado Montesquieu sin modestia antes de dar a conocer su ley fundamental del clima, el equivalente a la gravedad universal en física. Turgot acudió a Montesquieu para recabar información, al tiempo que abjuró de la configuración servil de la ciencia del hombre a tenor de la ciencia física. Aunque distara mucho de estar emancipado completamente de ciertas imágenes de sabor mecánico, introdujo una dimensión diferente: si el orden físico expresaba

su más íntima esencia en el principio de la recurrencia, el orden humano tenía también su propio principio específico, un principio antitético: el progreso. Aunque Turgot se sirviera raramente de símiles procedentes del mundo orgánico, nunca dejó de afirmar la naturaleza intrínsecamente distinta del mundo de los hombres, en la que los movimientos repetitivos eran superados con mucho por las novedades.

El orden de los hombres era una innovación sin fin. Pero lo nuevo no era un mero y fortuito alinear y re-alinear elementos a la manera epicúrea. En los acontecimientos humanos se creaba incesantemente una novedad real y duradera. La nueva configuración producida por cada una de las edades sucesivas no era una mera sustitución de una serie de formas por otra, ni era tampoco una rectificación de una estructura vieja. Había un proceso de eterna transmisión, una acumulación siempre creciente, una herencia en constante aumento, una especie de enorme depósito universal del mérito intelectual. Las variaciones surgidas en la historia eran aditivas, y el amontonamiento de las experiencias nuevas era una ley de la humanidad. El hombre civilizado se distinguía del salvaje y del niño precisamente porque había registrado en su memoria combinaciones más diferenciadas y complejas –lenguaje de la epistemología de Locke.

La constancia del orden físico había seducido las mentes de los hombres del siglo XVIII de tal manera que el orden humano, aparentemente accidental y caótico, había empezado a parecer inferior. La idea de progreso de Turgot, al distinguir nítidamente el orden humano y descubrir en él una relativa superioridad, restableció su índole vacilante. En este descubrimiento había una mezcla de apología cristiana y humanismo. la humanidad quedaba vindicada y restaurada a una posición central en un mundo histórico separado, recobrando una cualidad que ninguna otra parte del orden natural podía aspirar a poseer. El hombre quedaba también rescatado de la cosmovisión epicúrea, que tan sombría atracción ejerció en los historiadores de la filosofía del siglo XVIII. Aunque el universo histórico de Turgot no podía jactarse de la evidente constancia de la naturaleza física, donde los elementos se repiten incesantemente, sin embargo, aparecía agraciado por una norma de constancia más sublime: la extraordinaria ley de la constante perfectibilidad. La uniformidad y la repetición, atributos que los hombres contemplaban con admiración en la naturaleza, eran malos si duraban demasiado en el mundo de los hombres. La constante inconstancia, el cambio y progreso perpetuos, eran los verdaderos atributos distintivos de la humanidad.

Los primeros párrafos de la segunda *Sorbonique*, el *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, ponen al descubierto los contrastes entre las virtudes rivales de las dos órdenes:

> Los fenómenos de la naturaleza, sujetos a leyes constantes, están encerrados en un círculo de revoluciones que son siempre las mismas. Todo vuelve a nacer, todo perece, y a través de generaciones sucesivas en las que la vegetación y la vida animal

se reproducen, el tiempo no hace sino restaurar a cada instante la imagen que había producido antes de desaparecer.

La sucesión de los hombres, por su parte, presenta un espectáculo cambiante de centuria en centuria. La razón, las pasiones, la libertad, producen nuevos elementos sin cesar. Todas las edades se hallan mutuamente vinculadas por una serie de causas y efectos que conectan el estado actual del mundo con todos los estados precedentes. Los signos convencionales del lenguaje y la escritura, que permiten a los hombres asegurarse de la posesión de sus ideas y comunicarse los unos con los otros, han moldeado de entre todas las formas concretas del saber un tesoro común, que una generación transmite a la siguiente como un legado que siempre aumenta con los descubrimientos de cada centuria, y así la raza humana, contemplada desde sus principios, aparece a los ojos de un filósofo como un todo inmenso, que, como cada uno de los individuos, tiene su infancia y su progreso[8].

La concepción de Turgot de la progresiva acumulación del saber a través del tiempo, sobre todo en las ciencias físicas, difícilmente podía pasar por una verdadera novedad a mediados del dieciocho. Roger Bacon sin duda dijo ya algunas cosas al respecto. Asimismo, el *Novum Organum* de Francis Bacon y la *Digression sur les anciens et les modernes* de Bernard Fontenelle, importante contribución escrita a la famosa «disputa» literaria, han sido reconocidos como antecedentes respetables. Algunos pasajes de Descartes y, en particular, el *Fragment de préface sur le traité du vide* de Pascal fueron también precursores en la medida en que concibieron una acumulación de la verdad científica mediante la mera realización y registro de los experimentos efectuados a lo largo de los siglos. Pero la teoría de Turgot descansaba en unos presupuestos mucho más amplios. En contraste con la severa restricción que hizo Pascal de la idea al terreno de las ciencias físicas, acompañada de terribles dudas sobre el sentido de este progreso para la moral y la naturaleza religiosa del hombre, Turgot extendió el progreso prácticamente a todo el ámbito del ser y lo implantó cual eje central de un sistema de moral universal.

La teoría de Turgot reflejaba una profunda revolución en la actitud del hombre respecto al cambio, que en el siglo XVIII se impuso cada vez con más fuerza por toda la sociedad de la Europa occidental, conquistando poco después todo el mundo. Poseyó una terrible prevención hacia lo estático, cuentan sus amigos, y en el desempeño de su función pública se mostró siempre muy impaciente cuando se le ponían frenos a su celo por reformar y reorganizar todas las cosas antiguas que caían bajo su jurisdicción. En un gracioso pareado, dijo Voltaire que Turgot no sabía muy bien lo que quería, pero que seguramente tenía que ser algo diferente. En violenta rebelión contra la sociedad tradicional, este ministro de Luis XVI fue la punta de lanza de la destrucción de la misma por sus nuevos modos de pensar y sus nuevos métodos de acción. Se habría dicho que le encantaba su resquebrajamiento. Turgot tuvo una sensación muy aguda –corriente en nuestro siglo XX– del rápido sucederse de los acontecimientos, con un ritmo tan rápido que casi era imposible captar el sentido de

[8] Ed. Schelle, I, 214-215.

cualquier estructura estable. En el «Plan d'un ouvrage sur la géographie politique» expresó esta sensación con gran penetración. «Antes de que nos hayamos percatado de que las cosas se encuentran en una situación dada, ya se han modificado varias veces. Así, siempre percibimos los acontecimientos cuando es demasiado tarde, y la política tiene que prever el presente, por así decir»[9].

En el plan de su segundo discurso de la Sorbona, el «movimiento» aparece descrito como la fuerza primordial que ahuyenta el caos. Sólo mediante el movimiento han adquirido los hombres las ideas de lo distinto y de lo uno. Si no existiera dentro de la naturaleza humana un cierto sentido de movimiento, los hombres se tendrían que haber contentado con la mera sensación y nunca habrían sido capaces de establecer diferencias. Si no sintetizaran nuevas combinaciones de sensaciones para producir nuevas reflexiones, nunca habrían dejado de percibir las mismas cosas inmutables a lo largo de la historia. Afortunadamente, el movimiento siempre había creado situaciones nuevas entre los objetos. Las guerras, las migraciones, las catástrofes... habían posibilitado los descubrimientos, dando ocasión a confluencias de acontecimientos sin precedentes. Si el hombre no estuviera sometido a tales estímulos violentos, caería en un estado de somnolencia y de estéril decadencia, seguidas, sin mucho tardar, de la muerte. En la doctrina de Vico, era la necesidad la que provocaba el impulso energético. Seguramente los primeros hombres de Turgot –y quizá también los hombres de todas las edades– tenían que ser provocados y excitados para producir nuevas ideas y asimilar nuevas yuxtaposiciones de fenómenos. Cualquier mutación –la palabra es suya– era bienvenida, aun cuando debiera producir un cierto desconcierto inicial en el hombre, pues siempre había algo que aprender de toda vicisitud[10]. Era preferible dejar a los hombres errar por sendas peligrosas, aunque se rompieran una pierna, a limitar la experiencia y suscitar la falsa creencia de que ya se había conseguido la perfección. El error era más saludable que la imitación, declaró con una actitud casi romántica, anticipándose a la defensa de Schiller de una paradoja semejante. Turgot sancionó el libre ejercicio del capricho siempre y cuando no perjudicara a los demás. En un fragmento sobre moral escrito cuando era todavía joven, atacó el «conformismo corderil» que la sociedad llamaba «cordura»[11]. Su creencia en el derecho al error se expresó con una gran apertura de mente. «El toleró por igual», escribió Condorcet, «el pirronismo y las opiniones rancias opuestas a las suyas»[12]. Como la mera repetición no añadía nada a las adquisiciones totales de la humanidad, «progresar», en una de sus definiciones esenciales, vino a querer decir simplemente innovar, hacer co-

[9] «Pensées diverses», *ibid.*, p. 321.

[10] «No se ha producido ninguna mutación sin producir experiencia, ni sin propagar, mejorar o preparar la educación». «Plan de deux discours sur l'histoire universell» (ca. 1751), ed. Schelle, I, 285.

[11] Nota del MS de los archivos de Turgot, Château de Lantheuil.

[12] CONDORCET, *Vie de Turgot*, p. 220.

sas nuevas, sin implicar un juicio de valor y de excelencia, y en esta forma cruda ha sido adoptada a menudo dicha idea en la sociedad occidental.

La desconsideración de Turgot hacia el peso muerto del pasado aparece claramente en su artículo para la *Encyclopédie* llamado «fundaciones». Si hubiera sido necesario conservar todas las sepulturas cavadas a lo largo de los tiempos, para cultivar el suelo habría que haber liquidado «estos monumentos estériles y removido las cenizas de los muertos para alimentar a los vivos»[13]. El estaba dispuesto a violar los deseos de los antepasados si sus legados, sus antiguos testamentos, usurpaban las necesidades de sus descendientes, cortándoles el acceso a las descomunales cantidades de riqueza controladas por los monasterios. Si las generaciones pretéritas impedían el libre disfrute de los derechos legítimos, no había más remedio que invalidar las voluntades de los ancestros. Había que superar el pasado, dejarlo a un lado, para que no impusiera su garra a los todavía por nacer. Vivir significaba romper eternamente con las formas viejas, emanciparse, liberarse. Cuando Turgot trató de remodelar la monarquía tradicionalista de Francia, lo que hizo fue exponer a las claras los fundamentos de su filosofía de la historia. En el edicto de 1776, por el que se suprimían las *jurandes*, proclamó el «derecho al trabajo» como patrimonio de todo hombre y «derecho inalienable de la humanidad»[14] –lenguaje familiar ya para los tiempos que corrían, pero que no conviene interpretar a la luz de las teorías socialistas de 1848–. Se elogiaba el trabajo como acto creador del hombre libre del estigma del pecado original; y aunque estuviera ligado a la necesidad, constituía un elemento esencial para la propia libertad. Como cualquier actividad era potencialmente productora de innovaciones, llevaba consigo el germen del progreso. Cargar el trabajo con las restricciones del sistema feudal, con las prohibiciones y demás tarifas de tiempos recientes, equivalía a ahogar las posibilidades de cambio. Limitar el movimiento del grano entre las provincias, la libre circulación de ideas, la movilidad del trabajo y la accesibilidad al saber podía bloquear nuevas combinaciones de ideas, y por eso aparecía como fuente de males mortales[15]. El pronóstico que hace Turgot de la independencia de las colonias americanas es la expresión de un deseo libertario del filósofo del progreso, aunque su análisis se haga en papel de Estado timbrado[16]. Turgot favoreció toda clase de libertad respecto de cualquier tutelaje y toda forma de independencia, porque estos actos políticos de libertad eran condiciones previas a la innovación creadora. El mismo término de libertad perdió su connotación medieval de privilegio para convertirse en el derecho a producir lo que no había existido con anterio-

[13] Ed. Schelle, I, 593.

[14] *Ibid.*, V, 242-243.

[15] *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750), *ibid.*, I, 222.

[16] *Réflexions rédigées à l'occasion d'un Mémoire remis de Vergennes au Roi sur la manière dont la France et l'Espagne doivent envisager les suites de la querelle entre la Grande-Bretagne et ses colonies, ibid.*, V, 416.

ridad. Turgot sabía que el presente y el futuro estaban estrechamente vinculados por una cadena de relaciones con el pasado; sin embargo, son pocos los pensadores que menos se hayan interesado por preservar su supervivencia.

El enemigo principal del progreso, la fatal tendencia a la repetición y la uniformidad, había hundido a sociedades enteras en un estado de inacción en el que languidecían esperando la muerte. «No es el error lo que se opone al progreso de la verdad; tampoco son las guerras y las revoluciones las que retrasan el progreso de los gobiernos; es la blandura, la terquedad, la rutina y todo lo que conduce a la inacción»[17]. El espíritu de rutina tendía a convertirse en fuerza controladora de todas las élites intelectuales que conseguían el poder en vez de dejarse empapar por la plena conciencia de la moral del progreso. La ilustración preferida de Turgot era la clase de los mandarines, y la prueba estaba en el carácter del despotismo de China, tema muy debatido en el siglo XVIII. Este era un ejemplo clásico de sociedad en la que el progreso científico racional había desbancado hasta tal punto al espíritu de libertad y el progreso moral que los dirigentes habían creado un monopolio para ellos solos, congelado la educación y hecho hincapié exclusivamente en la mera repetición tradicional. Aunque el nivel científico alcanzado por los mandarines chinos era alto, todo su mundo intelectual se había disecado por ser estático. Sectas de todo tipo, filosóficas y religiosas, tenían que hacer frente al influjo debilitador del espíritu de rutina cuando conservaban el poder mucho tiempo. Turgot tenía tanto miedo a esta perniciosa proclividad de las sectas a estereotipar sus ideas que él mismo abandonó la de los filósofos de la Enciclopedia, por considerarlos demasiado dogmáticos. Sólo a regañadientes concedió a su amigo Condorcet, secretario permanente de la Academia de las Ciencias, que las academias podían ser de alguna utilidad durante un breve período transitorio. En el esplendoroso panorama del futuro de la humanidad no veía más necesidad de estas asambleas eruditas que de cualquier otro cuerpo gremial tocado de feudalismo. El *esprit de corps* era en sí un mal absurdo. Toleró, no sin aprensiones, unos pocos proyectos de provecho directo para los participantes. Su valoración histórica de las sectas y de los sacerdocios antiguos de Babilonia y Egipto estaba impregnada de un antagonismo derivado de su hostilidad hacia los teólogos que le habían formado. La definición del sacerdocio como conspiración para estatuir verdades religiosas que tengan aherrojado al pueblo fue bastante corriente en la Europa del dieciocho. Turgot añadió la reflexión suplementaria de que, con el tiempo, estos monopolizadores del saber habían perdido toda capacidad para entender sus propias doctrinas tradicionales; todo el tesoro científico que habían reunido pronto se evaporaba o era destruido por una fuerza superior. La acumulación de saber científico exigía libertad absoluta de investigación –idea de Turgot que se

[17] *Recherches sur les causes des progrès et de la décadence des sciences et des arts ou réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain*, *ibid.*, I, 133.

convirtió en la piedra angular del liberalismo de los tiempos modernos, una proposición muy controvertida que ha resultado ser a menudo más un artículo de la nueva fe que una verdad histórica universalmente aplicable–. Hume, el amigo de Turgot, formuló serias dudas al respecto cuando se la propusieron por primera vez.

Turgot mostró su claro descontento con la gran tipología de Montesquieu de la política basada en el clima o en la geografía. Expuso una clara dicotomía entre las sociedades que presentaban una movilidad máxima en todas las ramas de la actividad humana y las que eran enemigas del movimiento. Montesquieu había mostrado una clara preferencia por una configuración política dentro de un estado de equilibrio, quizá con tensiones en el ambiente, pero sin perder el equilibrio. Por su parte, Turgot ensalzó toda manifestación de deseo de expansionarse y condenó toda forma de autocontestación por considerarla rancia. Una condición *sine qua non* del progreso era que había que abrir la sociedad entera al espíritu de cambio y saludar todos los frutos de la energía y la acción. El progreso necesitaba un clima donde se buscara con pasión la novedad, y donde no sólo se la tolerara. La filosofía de la historia de Turgot fue un preanuncio del talante general de la Revolución.

El genio, agente dinámico

En Turgot, la idea de progreso todavía no se ha deshumanizado por completo. Existe un ser único, el genio, que desempeña un papel fundamental como agente dinámico del mismo. Había sin cesar nuevos encuentros, nuevas contingencias, relaciones sin precedente en el mundo, pero casi todo ello pasaba inadvertido, sin dejar ninguna huella duradera en la mente humana, siendo olvidado para siempre. Se necesitaba un intermediario vivo para la consumación del acto progresivo; se precisaba de un ser humano que experimentara estas sensaciones, hiciera las debidas combinaciones y, tras haber reflexionado lo suficiente, creara una nueva verdad. El genio era este mediador receptivo que captaba lo novedoso, estaba desligado de anteriores modos de percepción y se atrevía a articular lo que veía. La historia funcionaba gracias al genio –el nuevo Logos–, y, si algunas circunstancias desfavorables le impedían ejercitar sus soberbios talentos sobre el tablero de los acontecimientos noveles, el progreso quedaba temporalmente detenido. Turgot, contrariamente a Montesquieu, fue en busca de una fuerza moral humana –y no de una fuerza física como, por ejemplo, «el desafío del entorno»– para dirigir el movimiento de la historia universal. En su teoría del genio, así como en su relación con la dinámica del progreso, Turgot descubrió un único principio uniforme que operaba por todas partes y que podía explicar la diversidad existente en el ritmo y carácter del progreso en cada momento y lugar sin abandonar todo el mecanismo al azar epicúreo.

Si bien Turgot reconoció solamente diferencias de poca monta en el equipamiento físico y natural de los hombres, estableció claramente una «real desigualdad» en el carácter de sus almas, y, aunque confesó su incapacidad para definir las causas del genio, estuvo convencido de su superioridad cualitativa. Su apreciación del genio pertenece al espíritu romántico de un segmento del pensamiento del dieciocho y tiene su correspondiente en Diderot; con todo, Turgot no introdujo ninguna de las complejidades físicas que aparecen en *Le Neveu de Rameau*. El genio de Turgot era una figura más anticuada y respetable, que podía fácilmente ser admitida en la sociedad académica de Fontenelle. Pero Turgot creó este tipo en la filosofía de la historia, el cual creció en estatura hasta convertirse por fin en el demoníaco héroe-monstruo de la historia universal de Hegel, encarnación del Espíritu en un *momento* crucial determinado.

Turgot todavía trató a su genio como a un principio mecánico, pues la cosa más importante en éste era la frecuencia matemática con que aparecía en el mundo. El problema del relativo número de genios que emergen en los distintos períodos históricos fue debatido en las disputas de finales del dieciocho sobre antiguos y modernos. En su celo por probar que era posible que la literatura contemporánea fuera tan grande como las creaciones del mundo clásico, los modernos no dejaron de mantener que la naturaleza era igualmente prolífica en genios en todos los tiempos y lugares. Para demostrar esta constancia en la fertilidad de la naturaleza se sirvieron de analogías bastante conocidas. Así, como los árboles no eran, por supuesto, más espesos en la antigüedad que en los tiempos modernos, ¿por qué tendrían sus genios que ser más fecundos o más sublimes? El siglo XVIII tuvo tendencia a considerar el aumento en la población de una sociedad como un bien absoluto. Para Turgot, que creyó en una proporción fija entre el nacimiento de genios y el de gente normal en cualquier momento histórico, el aumento en su época del número de habitantes era especialmente esperanzador, ya que presagiaba una mayor cosecha de genios. «El genio está distribuido en la humanidad como el oro en una mina. Cuanto más mineral se extrae en general tanto más oro se consigue al mismo tiempo»[18].

Turgot introdujo un nuevo enfoque en la vieja concepción del genio. No cabe duda de que el hombre extraordinario era un fenómeno natural que aparecía a intervalos más o menos iguales a lo largo de la historia; pero el quid del problema del genio residía en otro aspecto. Las circunstancias del mundo de la realidad política, y en el mundo accidental del genio natural, o favorecían su desarrollo o lo impedían. Por eso la tarea primordial de la humanidad, según Turgot, era producir genios con la mayor frecuencia posible y minimizar los casos en que se pudieron perder genios natos para la humanidad y el progreso. Si, bajo circunstancias favorables en una sociedad dada, se permitía el pleno desarrollo de los genios, quedaba asegurado el progreso. Si sólo se perfeccionaban unos

[18] «Plan du second discours sur les progrès de l'esprit humain», *ibid.*, I, 302-303.

pocos del cupo total de genios, a lo sumo se podía conseguir una época de conservación. Pero, si se ahogaban todos los genios de manera generalizada, había que esperar una decadencia temporal. Así pues, la preservación de los genios y la maximización de sus talentos entraba dentro de las principales tareas de una buena sociedad ya que ellos tenían en su poder la llave del progreso. En esta idea aparentemente simple se encerraba un verdadero sistema moral. Las fuerzas que ahogaban a los genios eran malas y las que los favorecían, permitiendo que alcanzaran su pleno desarrollo, eran buenas. Durante el largo período del pasado, el papel principal del genio no había sido reconocido debidamente, con el resultado de que la humanidad sólo pudo aprovecharse de una pequeña proporción de los genios ofrecidos a la civilización por la naturaleza. Este desperdicio de genios en la economía universal del saber había retardado considerablemente el progreso.

Todos los proyectos utópicos para acudir en ayuda de los genios, diseñados por Condorcet y Saint-Simon al final del siglo, fueron claros productos del énfasis que había puesto Turgot en el papel crucial del genio en el progreso histórico. Los esquemas mecánicos algo fantasiosos y bastante complicados que idearon fueron respuestas específicas al problema de cómo sacar a flote el mayor número de genios posibles y cómo aumentar su productividad, ya que estos dos herederos de la concepción de Turgot estaban convencidos de que el genio marcaba el ritmo del desarrollo para el progreso. La proporción de genios consumados marcaba el índice global del progreso en sentido absoluto.

El lenguaje como recipiente

Hubo un factor que sobresalió sobre los demás a la hora de determinar si las percepciones del genio estaban destinadas a formar parte de la corriente principal del proceso universal o si estaban condenadas a ser olvidadas en la trastienda del tiempo: se trataba de un lenguaje ordenado, como accesible y apropiado recipiente para contener las ideas[19]. Si, por alguna razón relacionada con la vida política de las naciones –guerras, conquistas, revoluciones–, no se había forjado ningún lenguaje propiamente tal, las novedades no servirían para nada. Por regla general, en las grandes civilizaciones disponía el genio de los símbolos adecuados para conservar sus pensamientos y transimitirlos a la posteridad. En el futuro el lenguaje estaba destinado a convertirse en un instrumento todavía mejor ya que estaría despojado de toda retórica y libre de sus ambigüedades de manera que los únicos medios de comunicación del verdadero saber sería el símbolo matemático, verificable, inmutable y eterno. El ideal de

[19] El abate Etienne Bonnot de Condillac ya había hablado sobre la dependencia del genio respecto de la disponibilidad de formas de lenguaje adecuadas. «Las circunstancias favorables al desarrollo de los genios se dan en un país cuando su lengua empieza a tener principios fijos y un carácter establecido. Esta es la época de los grandes hombres». *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, en *Oeuvres* (Paris, 1798), I, 437.

las ideas claras y distintas de Descartes, y su economía terminológica, sería por fin una realidad.

En el pasado, una de las consecuencias desafortunadas de la conquista de una más elevada civilización decadente por parte de los robustos bárbaros había sido la confusión lingüística que siguió al desastre. Tuvo que pasar un largo período de tiempo antes de que vencedores y vencidos consiguieran hacer una sola forma de conversación; entretanto, la lengua, el único receptáculo para el almacenamiento del progreso científico entonces existente, no se había consolidado todavía. Los genios seguían percibiendo nuevos fenómenos, pero, como estaban privados de un cuerpo estable de símbolos lingüísticos racionales, sus observaciones quedaban, por así decir, abortadas. Durante las invasiones de los bárbaros de la Europa occidental, la lengua latina, que anteriormente había difundido obras de ciencia especulativa, fue adulterada por una mezcolanza de idiomas primitivos. El Babel de lenguas trajo consigo un alargado período de esterilidad intelectual, en el que fue imposible que un genio creador expresara sus ideas ya que no había ningún medio consolidado para el pensamiento científico[20]. Turgot comparó esta situación histórica con dos líquidos diferentes que se vierten en una botella; fue necesario que pasara bastante tiempo para que se produjera su fusión, y el color confuso y bastardo diera paso al de un nuevo fluido homogéneo. La Edad Media fue un largo intervalo durante el cual se crearon las condiciones lingüísticas favorables para el resurgir del genio en el Renacimiento. En el imperio bizantino se produjo un atontamiento general parecido al del occidente medieval, aunque la ciencia especulativa que habían acumulado los antiguos pudo al menos conservarse intacta ya que, en esta sociedad aislada, la continuidad de la lengua respecto de la fuente del saber griego no se había quebrado.

La lengua no era solamente un medio de comunicación de nuevas ideas, sino también el depósito de la historia del progreso. En un artículo sobre las lenguas, que Turgot había proyectado hacer para la Enciclopedia, pero que, como tantos otros planes suyos, nunca vieron la luz, pretendía mostrar cómo la lengua había sido, a través de los tiempos, un índice perfecto del progresivo desarrollo de las naciones; en efecto, sólo se inventaban palabras cuando había nuevas ideas que pedían ser plasmadas en la vida cotidiana. La sola existencia de ciertas palabras era la prueba irrefutable de una civilización compleja[21]. Si dos naciones «desigualmen-

[20] Toda la argumentación de Turgot sobre el lenguaje se deriva claramente de la de Condillac. «Además, demostraría muy poca comprensión por parte del genio del lenguaje el imaginar que uno puede lograr que salgan de inmediato formas perfectas de formas crudas. Esto es obra exclusiva del tiempo». *Ibid.*, p. 440. «El éxito de los genios mejor organizados depende por completo del progreso de la lengua en el siglo en que viven». *Ibid.*, p. 439. Esto vale igualmente para el genio literario y el científico: «El éxito de Newton fue preparado por la elección de símbolos anteriores a él». *Ibid.*, p. 438-439.

[21] Ideas parecidas se expresan en el *Tableau philosophique*, ed. Schelle, I, 223. CONDILLAC, en el cap. XV, «Du génie des langues», del *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, había utilizado ya el lenguaje como la plasmación del carácter de las naciones; Turgot trasladaría la idea directamente a las fases históricas. En este sentido, como en tantos otros, pasa a Condillac por el tamiz de la historia.

te desarrolladas», habían logrado fusionarse, la más civilizada acabaría imprimiendo su sello al total resultante, y eso aunque hubiera sido derrotada militarmente, ya que sólo ella poseía palabras que correspondieran a las ideas más complicadas de un rico entramado social. Así, aun cuando una civilización decadente sucumbiera ante unos jóvenes bárbaros, su estructura pensamental sobreviviría a la catástrofe. La lengua registraba el triunfo del progreso real de la ciencia incluso entre las ruinas de imperios otrora gloriosos. Esta concepción de la historia de la lengua y la literatura como encarnación de las sucesivas fases del desarrollo humano había sido expuesta naturalmente con más lujo de detalles en los axiomas de la *Scienza Nuova* de Vico, pero no hay nada que pruebe que se produjera un influjo entre ambos autores. En sus *Reflexions sur les langues*, una polémica de juventud contra Maupertuis escrita hacia 1751, Turgot propuso que se hicieran estudios de semántica histórica como medio para descubrir la clave de la mitología y de la iluminación de las tradiciones prehistóricas. «El estudio de las lenguas, si se hace bien, será sin duda la mejor de las lógicas. Al analizar y comparar las palabras de las que están formadas, al descubrir desde los comienzos los distintos significados que han adoptado, y al seguir el hilo de las ideas, podremos ver por qué estadios y metamorfosis han pasado los hombres... Este género de metafísica experimental debería ser al mismo tiempo la historia de la mente humana y las del progreso de sus pensamientos, siempre adecuados a las necesidades que les dieron origen. Las lenguas son a la vez su expresión y su medida[22]. Como tantas otras intuiciones de Turgot, la fórmula es tan lacónica y aparentemente casual que casi nos habría pasado inadvertida de no estar ya sensibilizados a estas ideas gracias a otros temas paralelos de los pensadores del siglo XVIII.

La estructura de la lengua primitiva de cada nación se había desarrollado independientemente, aunque por senderos parecidos, ya que las sensaciones, de las que se derivaban las lenguas, eran fundamentalmente las mismas. Si bien no fue Turgot tan tenazmente antidifusionista como Vico, lo cierto es que rompió completamente con la teoría tradicional del lenguaje. Hacia mediados de siglo cundía un gran escepticismo en cuanto a la noción ortodoxa de que la lengua había nacido con toda su plenitud y como instrumento racional ya perfeccionado, es decir, como medio de comunicación completamente desarrollado que había poseído Adán en el jardín del Edén. Aunque utilizando todavía subterfugios, necesarios ante la presión de la censura de la época, el grueso de la opinión tendía a establecer un marco histórico hipotético para el crecimiento de la lengua, desde los primeros rugidos emocionales del hombre en estado de naturaleza, pasando por un período de estructuración de las frases, hasta la forma más elevada de expresón en una fórmula matemática. Esta historia ideal de los orígenes y desarrollo de la lengua tenía sus raíces en Locke, fue repetida por Condillac, Adam Smith, Monboddo, la *Encyclopédie*, Rousseau,

[22] Ed. Schelle, I, 347.

Hume, y contó incluso entre sus adeptos a gente tan respetable como a numerosos obispos ingleses. La lengua se había convertido en el registro de la inteligencia humana conforme ésta pasaba de un estadio en el que el hombre, como un niño o un salvaje, sólo podía registrar en su cerebro las cosas concretas, hasta los más altos niveles de abstracción, hasta esos signos matemáticos en los que no entraban ni sentimientos humanos ni objetos concretos. En este largo caminar, los hombres habían procedido a través de imágenes, símiles, metáforas poéticas y mezcolanzas de ideas con sensaciones. Había estadios transitorios en los que tanto la lengua como el pensamiento carecían de la precisión y concisión del francés que se hablaba en el salón de Mlle. de L'Espinasse; pero aun la lengua más filosófica era con mucho inferior a un teorema como método de discurso racional.

En todas estas concepciones por estadios del desarrollo humano, ya fuera el espejo de la humanidad la historia de la lengua, la de la escritura, la religión, la civilización, o la percepción como tal, había un tema que siempre salía a relucir: el recuento revelaba una constante y progresiva racionalización del hombre a expensas de sus facultades emocionales e imaginativas, cual movimiento perpetuo hacia una mayor abstracción. Como en Vico, los fragmentos de Turgot también reconocían un estadio de la conciencia humana tan primitivo que el hombre sólo podía expresar sus ideas a través del mito, de la metáfora o de imágenes pictóricas. Además, para Turgot, como también para Hume, existía una manifiesta superioridad de lo abstracto sobre lo concreto. Turgot se vio arrastrado por su culto a la razón a preferir la más pura abstracción matemática a todas las otras formas de conocimiento y a contemplar las metáforas y las imágenes en las que los antiguos habían comunidado sus ideas como una especie de jerga infantil, sin duda muy expresiva, pero forma que había que trascender al fin y al cabo. Los pensadoes franceses del siglo XVIII como Turgot fueron conscientes de la muerte del espíritu poético en su sociedad, cosa que, sin embargo, no lamentaron.

En sus teorías de la lengua Turgot rozó los lindes de una de las concepciones más corrientes, y sin embargo más controvertidas, en las modernas filosofías de la historia; la idea de que ha existido una evolución en los modos de percepción humana, que las diferencias entre los primitivos y los civilizados son cualitativas y que se pueden definir como mentalidades distintas. Se diría que pensadores de los más diversos horizontes anduvieron a tientas por estos senderos en general durante todo el siglo XVIII y principios del XIX hasta que culminó la idea en la ley de los tres estados de Comte, fuente de la que surgiría la psicología y antropología modernas –aunque no sin numerosas crisis–. Se ha dicho a menudo que bastantes pasajes que se encuentran en la obra de Turgot contienen en embrión esta ley positivista[23]. El saber había sido una vez exclusivamen-

[23] Se cita generalmente el siguiente pasaje de Turgot (tal es el caso de Robert FLINT, en su *The Philosophy of History in France and Germany* Londres, 1875, p. 113) para ilustrar los orígenes de la ley de Comte: «Antes de conocer las conexiones entre los hechos físicos, no hay

te teológico, para volverse luego metafísico y, finalmente, hacerse positivo. Por fase teológica entendía Turgot –que escribía en la tradición de Fontenelle y seguía los mismos senderos que sus amigos Hume y de Brosses sobre la historia natural de la religión primitiva– la propensión del hombre a proyectar la poderosa inteligencia divina en toda clase de objetos y fuerzas naturales. La metafísica fue la fase en que el saber se pensaba y expresaba en términos de esencias. La fase tercera y última era aquella en la que los hombres reconocían la naturaleza objetiva de las cosas y empezaban a formular sus relaciones en términos matemáticos. La lengua había registrado este crecimiento de los modos de percepción humana, y en su desarrollo normal tenían que pasar todos los pueblos por estas tres fases. En un sentido general histórico-filosófico, Turgot concibió el progreso como la ascensión de la humanidad de un estado de percepción a otro superior, cada paso estando acompañado por la introducción de nuevos signos y símbolos.

Este aspecto de la teoría del progreso de Turgot se puede interpretar como una extensión al proceso histórico de la epistemología de Condillac tal como se presenta en el *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Las condiciones que halló necesarias Condillac para la originaria adquisición del pensamiento abstracto por parte del individuo resultaron ser los impulsos motores de la especie a través del tiempo. Los efectos estimulantes de las intrincadas y numerosas comunicaciones sociales, la existencia de una lengua cuyos símbolos fueran claros y distintos más bien que borrosos, el sentido de la fragilidad y susceptibilidad ante el error de incluso los más grandes intelectos, y, por fin, la gran importancia del azar son todas ellas ideas que él copió de Condillac. Lo que hizo Turgot fue trasladar la investigación de la abstracta temática de cómo debía ser adquirido el saber humano por un alumno ideal bajo la dirección de un tutor-filósofo al amplio campo de la historia de la humanidad, y así rellenar de detalles empíricos la antigua analogía entre filogenia y ontogenia. La humanidad recogía precisamente su saber de la misma manera

---

nada tan natural como suponer que han sido producidos por seres inteligentes, invisibles, y parecidos a nosotros. Todo lo que ocurría sin la intervención del hombre tenía su propio dios,, al que el miedo o la esperanza hacían que se le tributara adoración a imagen del respeto tributado a los hombres poderosos –los dioses eran sólamente hombres más o menos poderosos según que la edad que los originaba era más o menos ilustrada respecto a lo que constituye las verdaderas perfecciones de la humanidad–. Mas, cuando los filósofos percibieron lo absurdo de estas fábulas, sin haber llegado a una perfecta familiaridad con la historia de la naturaleza, explicaron a su capricho los fenómenos mediante expresiones abstractas, esenciales y facultades abstractas, lo que en realidad no explicaba nada, intentando razonarlo todo como si se tratara de existencias reales. Sólo más tarde, cuando se observó la acción recíproca de los cuerpos, se infirieron otras hipótesis, que la matemática pudo desarrollar y la experiencia verificar», ed. Dupont de Nemours, II, 294-295. P. J. B. BUCHEZ, *Introduction à la science de l'histoire* (Paris, 1942), I, 121, ya había notado esta semejanza de ideas; esto ha sido aceptado por Jules DELVAILLE, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du dix-huitième siècle* (Paris, 1910), pp. 398-399. Augusto COMTE reconoció en el «sabio Turgot» a su predecesor, *Cours de philosophie positive*, IV, 201. Wilhelm DILTHEY, en *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1890, p. 979, clasificó a Turgot entre los precursores del positivismo.

que cualquier recién nacido. Sus errores habían sido numerosos, pero había aprendido mucho de la experiencia, y en el futuro podría minimizar los errores favoreciendo el pleno desarrollo de sus genios, esos hombres que tienen talentos especiales para manipular los símbolos y combinar las ideas. Las «operaciones del alma y las causas de sus progresiones» de Condillac las había transmutado Turgot en operaciones de la mente humana o de la humanidad y en sus progresiones.

La etnología, depósito de datos

El progreso universal ha dejado constancia de su movimiento de un estadio a otro de manera mucho más completa y circunstanciada que los mismos documentos históricos, e incluso la propia lengua; ésta es la memoria viviente de la etnología, la existencia real de las tribus aborígenes y de las naciones dispersas por la faz de la tierra, cada una con un nivel de cultura distinto[25]. La literatura de viaje y los informes de los misioneros sobre las sociedades primitivas, bárbaras, semibárbaras y paganas-civilizadas venían a constituir un cuerpo indiscutible de datos para el estudio de cualquier entendido y para la verificación de cualquier explorador intrépido, probando, sin recurrir a conjeturas, que había existido efectivamente un desarrollo de la humanidad por fases. Las sociedades bárbaras de la época eran vestigios de fases anteriores; primero porque, como consecuencia de su aislamiento, se habían como congelado en un momento determinado del tiempo, o se estaban desarrollando de manera más pausada. «En el progreso global de la mente humana, todas las naciones comienzan desde el mismo punto de partida, proceden hacia la misma meta, siguen más o menos el mismo sendero, aunque a un ritmo muy distinto», escribió Turgot en el artículo «étymologie» para el sexto volumen de la Enciclopedia[26].

La idea de que las sociedades salvajes eran ejemplos perfectos de lo que las civilizaciones más o menos avanzadas habían sido a su vez en otros tiempos ya había dejado de chocar a las mentes de mediados del dieciocho, pero, hasta que los escritos de Turgot y de Brosses[27] no se dieron a conocer en la década de 1750, no se convirtió esta hipótesis trascendental en el trampolín para las grandiosas concepciones del progreso por fases. Para Turgot, las pruebas etnográficas contenían toda la historia de la especie, hasta el punto que, recorriéndose todo el globo de una sociedad primitiva a otra, el filósofo podía establecer –escogiendo los ejemplos apropiados– las verdaderas series históricas desde las más bárbaras

[24] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, en *Oeuvres*, I, 457.

[25] «Observando el presente se pueden ver todas las formas que ha asumido la barbarie extendidas por toda la faz de la tierra, y al mismo tiempo, por así decir, los monumentos históricos de cada edad». Notas del MS, archivos de Turgot, Château de Lantheuil.

[26] Ed. Schelle, I, 495.

[27] Charles de Brosses, *Du culte des dieux fétiches* (Ginebra, 1760).

hasta las más ilustradas. Turgot definió la naturaleza profunda de esta serie a medida que avanzaba de un estadio a otro en términos de una historia de las capacidades cambiantes de la percepción, o cuanto menos de los modos diferentes de enfrentarse al mundo externo, las transformaciones en la mente humana que no eran en modo alguno accidentales, sino que estaban dispuestas en un orden de ser lo menos perfecto a lo más perfecto. Las sociedades que ejemplificaban el desarrollo por fases formaban un escaparate histórico en el que el salvaje primitivo era inferior y el francés civilizado era la expresión más reciente de lo superior[28].

La geografía política, tal y como Turgot esbozó esta disciplina en uno de sus ensayos inacabados, se convirtió en la descripción de las zonas del planeta a la luz de su único tema central: ¿qué cerca estaba cada sociedad, bárbara o civilizada, de la nación que encabezaba el movimiento del progreso?, ¿o se iba alejando quizá un pueblo por la dirección opuesta de la decadencia, y corriendo así el riesgo de desaparecer del mapa de la historia? Cuando Turgot propuso su concepción del progreso, nunca quiso decir que todas las naciones progresaran regularmente en línea recta y con la misma cadencia. No fue tan simple ni tan obtuso como para prever un infalible desarrollo simultáneo, aunque se haya inferido esto más de una vez en una cruda destilación de su teoría. Por el contrario, siguiendo la línea de Vico, Montesquieu y Gibbon, fue plenamente consciente del fenómeno de la grandeza y de la decadencia, del crecimiento, madurez, caída y declive[29]. Lo que él pretendía demostrar a partir de los datos de la geografía histórica universal era que siempre había alguna sociedad que empuñaba la antorcha del progreso; cuando estaba a punto de extinguirse en una sociedad determinada, el fuego sagrado pasaba a manos de otra. Cuando se venía abajo todo un gran depósito de saberes científicos, siempre había otra sociedad que heredaba sus descubrimientos y que, tras el intervalo necesario para su asimilación, avanzaba todavía más allá. «Así ha ocurrido que, en períodos alternativos de agitación y de calma, de bien y de mal, la masa total de la especie humana se ha movido sin cesar hacia su perfección»[30]. Turgot no precisó demasiado su definición de la unidad social en la que iba incorporado el progreso; las más de las veces puso ejemplos sacados de grandes ámbitos de civilización como el mundo griego, el imperio romano, el cristianismo o China, aunque a menudo usara para su propósito un estado dinástico o incluso una tribu americana. Esta vaguedad en el establecimiento de la unidad de discurso dificulta la tarea de relacionar los modelos cíclicos de las sociedades individuales con el desarrollo universal del progreso, el cual, *mutatis*

---

[28] En una obra muy temprana, la *Lettre à Madame de Graffigny sur les Lettres d'une Péruvienne* (1751), Turgot había expresado ya sus claras discrepancias respecto de los primitivistas: no hay ninguna valoración del hombre en el estado de naturaleza, toda vez que el mundo primitivo aparece oscuro, ignorante y cruel. Ed. Schelle, I, 243.

[29] «Plan du premier discours sur la formation des gouvernements et le mélange des nations», *ibid.*, p. 289.

[30] «Plan de deux discours sur l'histoire universelle», *ibid.*, p. 285.

mutandis, asume una función análoga a la del Espíritu universal de Hegel, que triunfa en medio de la trágica muerte de las culturas. El asimilar los ejemplos individuales de crecimiento y decadencia al hilo conductor del desarrollo universal ha sido el pilar sobre el que se han fundado casi todos los grandes constructos de las historias de la filosofía, y el mismo Turgot se las vio y se las deseó a menudo para documentar las transmisiones, sobre todo la efectuada por Roma a la Europa medieval, si bien consiguió salir a flote gracias a su feliz empleo de metáforas.

La geografía política, marcada por la dimensión temporal, se convirtió en historia universal. A lo sumo se trataba de añadir sólo algunos nombres, el de los maravillosos genios y el de las figuras políticas más relevantes. La historia, despojada casi por entero de sus cualidades históricas, se convirtió en la memoria de las relaciones de las sociedades entre sí a nivel tanto espacial como temporal. Las imágenes con las que intentó comunicar Turgot estas relaciones fueron predominantemente espaciales[31]. Existía distancia en el tiempo como había distancia en el espacio, y cada pueblo, cada nación y cada tribu podían ser ubicados en el tiempo sobre un determinado peldaño de la escalera del progreso con la misma precisión que se podían fijar en el espacio en un punto determinado del mapamundi.

El «Plan d'un ouvrage sur la géographie politique» era un esbozo de historia para demostrar de forma esquemática cómo de una diversidad de pueblos con distintos niveles de civilización resultaba inevitablemente un mundo ilustrado con una cultura uniforme. Todo este proceso aparecía pintado a través de una serie de imágenes geométricas. En el principio había numerosas unidades aisladas; pero con el tiempo, y en cualquier zona del globo, la nación que había aventajado a otras en el ámbito del progreso se convertía en el centro de un grupo de satélites políticos. Este mismo proceso se repetía en varias partes del mundo que no mantenían contacto unas con otras. Por fin, estas constelaciones independientes extendían sus círculos hasta que se rozaban y establecían relaciones mediante la guerra y el comercio. Al final de los tiempos, las áreas políticas más importantes acabarían fundiéndose, con lo que se crearía un mundo en el que las fronteras políticas coincidirían con las físicas. Turgot defendió este ideal de un único mundo político no sólo porque éste reuniría a los hombres, sino también porque suministraría preciosas oportunidades para una completa compenetración de las diferentes percepciones entre la mayoría de los seres humanos, condición *sine qua non* para el proceso acelerado. La uniformidad y la insipidez de un sólo mundo era una idea que no se le pasó por la imaginación.

Anatomía de las cuatro progresiones

El progreso se dividía naturalmente en cuatro progresiones subsidiarias, y Turgot las analizó minuciosamente, estableciendo sus relaciones

[31] «Plan d'un ouvrage sur la géographie politique» (1751), *ibid.*, p. 285.

recíprocas y sacando de ellas una ley del desarrollo desigual. Estos tipos de progreso estaban identificados con distintas áreas de la actividad creadora humana: la ciencia especulativa, la tecnología, la conducta moral y la expresión artística. La «desigualdad en las progresiones» era su tesis central, pues, en efecto, había descubierto en cada progresión un modelo diferente de crecimiento, y para referirse a ella como grupo empleaba siempre la forma plural, a saber: *les progrès*, forma que retendría Condorcet en su *Esquisse*. Así pues, había un desarrollo desigual de progresiones dentro de una sociedad, como lo había también entre las distintas entidades geográficas a través del mundo, ley esta que explicaba la extraordinaria diversidad de la experiencia humana a pesar de la identidad del destino histórico de toda la humanidad. ¿Qué condiciones –se pregunta Turgot, el historiador de la filosofía– han favorecido en el pasado una o más progresiones, y cuáles han sido los elementos negativos que han destruido el progreso o que, cuanto menos, han detenido su marcha? Como el progreso es un concepto integrador que da sentido a la historia del hombre, y como es prácticamente el único tema histórico, esta experiencia de las progresiones en el pasado iluminará sus perspectivas de futuro. La diagnosis de las progresiones es preliminar a cualquier tipo de pronósticos.

De todas las progresiones, la tecnología había sido la más clara expresión del genio del hombre, la menos etérea, ya que las capacidades mecánicas eran compartidas por un gran número de seres humanos, y sería punto menos que imposible destruir totalmente las técnicas productivas de los artesanos incluso durante los períodos en que el armazón político de la sociedad se había visto zarandeado. Como el cuerpo de los hombres que practicaban las artes mecánicas era muy amplio, era mayor la probabilidad de novedad que en otras formas de progreso, ya que la incidencia del genio era la misma en todos los campos. Puesto que los artesanos se ocupaban de las necesidades elementales de la vida, no podían por menos de ser numerosos a la vez que indispensables, y las artes mecánicas se perfeccionaban por el «mero hecho de que el tiempo pasaba»[32]. Tan pronto como se inventaba una nueva herramienta, y ésta era aceptada por los artesanos, era difícil que se la abandonara porque las ventajas de la innovación eran manifiestas para el sentido común utilitario. Como la conservación y transmisión de la tecnología no dependían del lenguaje, ésta podía sobrevivir incluso a una conquista bárbara. Ningún poder tiránico tenía un interés especial en interferir en el proceso artesanal de la manufactura textil, por ejemplo. En consecuencia, los descubrimientos tecnológicos se habían ido acumulando a través de la historia a un ritmo relativamente constante; y durante largos períodos de tiempo, el progreso de las artes mecánicas había seguido produciéndose sin interrupción, aun cuando las ciencias y las actividades artísticas hubieran sufrido algún parón de importancia. Turgot apreció mucho el progreso técnico conseguido en la

[32] *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, *ibid.*, p. 231.

Europa medieval, idea que puede parecer descabellada para un filósofo del dieciocho, siendo uno de los primeros que sugirió que la regeneración de la ciencia especulativa del Renacimiento había sido facilitada de manera especial por la previa sucesión de inventos mecánicos acaecidos a lo largo de los siglos medios: la introducción de instrumentos marítimos, la lupa y, sobre todo, la imprenta, que había difundido el saber científico por todos los rincones del mundo, posibilitando el familiarizarse con los descubrimientos de los antiguos griegos y estimulando a los genios potenciales, haciéndoles conscientes de los grandes logros de sus antepasados. Hasta el siglo XVIII, la ciencia había debido más a la tecnología que no la tecnología a la ciencia, relación que Turgot estaba dispuesto a ver invertida a causa de la inminente revolución de la ciencia especulativa[33]. Fuera cual fuese la pasada interdependencia entre la ciencia y la tecnología, se preveía que los científicos serían en el futuro la vanguardia incontestable de los batallones del progreso.

Las bellas artes fueron un ámbito de la creatividad en el que Turgot modificó su teoría del progreso infinito e ilimitado. En la disputa literaria de los antiguos y los modernos, él siguió apostando por las gigantes de la antigüedad. El logro estético era la planta más tierna de los genios humanos, sumamente sensible a las contingencias políticas. El buen gusto, que tenía que reinar en una sociedad para que pudieran crecer en ella genios en bellas artes, era cosa frágil y delicada, y podía corromperse fácilmente por decreto en el ámbito de una civilización entera por el mero hecho de que hubiera un príncipe imbuido de nociones extrañas y caprichosas sobre lo bello. De todas las formas de la expresión humana era el arte la más vulnerable al influjo de un entorno hostil. Turgot se aferró a la idea neoclásica de que la edad de Augusto había alcanzado definitivamente el zénit artístico, nivel que podía a lo sumo ser igualado bajo la guía de un gobierno sabio, pero que en modo alguno podía ser sobrepasado. El conocimiento de las bellas artes, contrariamente a lo que ocurría en las artes mecánicas y en la ciencia especulativa, no era acumulativo; de ahí que el concepto de progreso no fuera propiamente aplicable a este ámbito. Un muy mal gusto podía reinar en la misma época en que las artes mecánicas conocieran maravillosos logros de ingeniería. La catedral gótica, que Turgot, de acuerdo con el juicio al uso en el siglo XVIII, consideraba como una monstruosidad, era una soberbia expresión del ingenio del hombre en el campo de las artes mecánicas. Los hombres todavía no habían aprendido la clave para erigir tan maravillosas estructuras; sin embargo, no cabía la mínima duda en cuanto a su completa fealdad.

Turgot no creyó en que el arte fuera una cosa muy seria. Mientras que el descubrimiento en el campo de las artes mecánicas y de la ciencia

[33] En una carta al abate Cicé (Schelle sólo reproduce una parte de la misma, I, 108-109), Turgot resalta la dependencia de la ciencia especulativa del XVII respecto del desarrollo anterior de las artes mecánicas. «En todos los tiempos han estudiado los hombres sus necesidades, y en todas las edades ha habido trabajadores que han conocido la física de sus tareas mejor que los físicos de su tiempo». MS de los archivos de Turgot, Château de Lantheuil.

especulativa formaba parte esencial de un movimiento infinito, las bellas artes estaban ahí solo para deleitar. Una vez establecido el canon filosófico de lo placentero sobre la base del conocimiento de la psicología humana –que era uniforme–, cualquier objeto de arte específico o bien obedecía y se conformaba a las reglas en vigor, o bien las violaba. Mientras que las demás ramas del quehacer humano eran infinitamente extensibles, el progreso en las artes de la poesía, la pintura y la música estaba limitado por fronteras intrínsecamente humanas. Y, como nuestras sensibilidades artísticas estaban restringidas por la naturaleza y la sensibilidad de nuestros órganos, una vez conseguida la perfección en el siglo de Augusto, las generaciones posteriores estaban reducidas a la mera imitación de estos modelos. A lo sumo podían darse mejoras en los medios técnicos de la producción artística, pero nunca progreso propiamente dicho. Turgot, el poetastro y traductor de Virgilio y Horacio, fue incapaz de valorar las creaciones de la Francia del siglo XVIII por encima de las de los romanos, y expresó un cierto desprecio hacia los que se engañaban creyendo que estaban perfeccionando las artes cuando lo único que hacían era hacer el objeto artístico más complejo. «El conocimiento de la naturaleza y de la verdad es tan infinito como ellas», escribió en la segunda *Sorbonique*. «Las artes, cuyo objeto consiste en deleitar, son tan limitadas como nosotros mismos. El tiempo ofrece constantemente nuevos descubrimientos en el terreno de la ciencia, pero la poesía, la pintura y la música tienen un límite fijo, determinado por el genio de la lengua, la imitación de la naturaleza y la sensibilidad de nuestros órganos...»[34].

En cambio, la conducta moral estaba claramente sujeta a mejoras posibles, si bien él entendía por moral una serie de criterios fijos y de ideales comunes a los sabios filósofos de su edad, aceptados generalmente por Hume, Montesquieu, Beccaria, Lessing y Kant. Lo moral era una combinación de virtudes estoicas y de normas de conducta general con una buena dosis de utilidad, todo ello impregnado del amor y la caridad cristiana. El futuro progreso moral significaba el fin de la guerra, de la crueldad y el crimen, y la extensión de las virtudes a todos los estratos de la sociedad europea y entre todas las naciones del mundo. Ello entrañaba la práctica general de la tolerancia y la obediencia a la razón, la aceptación de la ley por convicción personal y no por cualquier tipo de temor al castigo humano o por cualquier miedo supersticioso a los tormentos del infierno. Si los hombres actuaban solamente sobre la base de la utilidad y la razón, y extendían la práctica de la libre investigación, asimilando sus descubrimientos científicos a la esfera de la acción cotidiana, entonces se podía decir que estaban progresando. La conducta moral del hombre mejoraba a medida que éste se tornaba más suave, dulce, amable y pacífico.

Turgot nunca cayó en el rabioso anticlericalismo de algunos de sus amigos de la Enciclopedia, ni siquiera tras abandonar la Iglesia. Tuvo siempre un profundo respeto a las virtudes morales del cristianismo, que

[34] *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, ed. Schelle, I, 227.

él consideró como una purificación saludable y no como una corrupción de la religión natural. Bajo el influjo de la iglesia medieval, la naturaleza bestial de los bárbaros del norte se había suavizado y, con el tiempo, éstos se habían transformado en miembros de una sociedad educada, razonable y elegante[35]. El cristianismo había abolido la esclavitud, prohibido el infanticidio, fundado asilos para los enfermos y los débiles, y predicado la fraternidad y el amor. La Iglesia había sido una de las grandes fuerzas civilizadoras y moralizadoras de la historia de la humanidad. Su amigo y leal discípulo Condorcet, tan indignado por las persecuciones religiosas, las inquisiciones, las matanzas entre sectas opuestas y demás tipos de cruzadas, tuvo mucha dificultad para seguir estas tesis sobre el papel positivo de la Iglesia en la civilización.

No obstante, Condorcet y Turgot estaban de acuerdo sobre el futuro progreso moral de la humanidad. La reducción de la moral a una ciencia de la observación acabaría conduciendo a un mayor predominio de los modos de conducta que todo buen filósofo valoraba en su justa excelencia y cuya esencia era la extensión del altruismo, «contribuyendo a la felicidad de los demás»[36].

La demostración de la inevitabilidad

La doctrina de Turgot se basaba en dos argumentos principales: una prueba empírica de que el progreso se había dado de hecho en el pasado a partir de una fase primitiva de la humanidad y llegando hasta un presente esclarecido; y una demostración de que, puesto que ya no era posible volver hacia atrás, el futuro progreso era inevitable. La historia del progreso de los tiempos pretéritos quedaba probada por la etnología. La predicción de su futuro se basaba en la evaluación de la importancia cada vez mayor del progreso y de su ritmo creciente; en la valoración de la difusión global de las luces, y finalmente en la observación de que todo el saber estaba en trance de plasmarse en símbolos matemáticos que garantizaban la certeza. Las reflexiones históricas a la manera grandiosa de Bossuet ilustraban estas atrevidas y noveles ideas de los discursos de la Sorbona, refutando tanto a los pesimistas teólogos cristianos como a los filósofos antihistóricos, que tendían a mirar el pasado como un desfile insignificante de crímenes y demás accidentes cruentos. Hasta el día, concedía Turgot, el progreso había tenido que sortear dos clases de escollos: las invasiones bárbaras, que aplastaban a las sociedades que habían conseguido un alto nivel de civilización, ahogando temporalmente el progreso de la ciencia, y las sociedades avanzadas, que se marchitaban a causa de un mal fatal incrustado en su cuerpo político, el espíritu de la rutina, que nunca dejó de ser para él la encarnación misma del mal. No obstante, en

[35] *Ibid.*, pp. 199-200.

[36] Condorcet, *Vie de Turgot*, p. 240.

el futuro estos dos terribles enemigos del progreso quedarían sin fuerza alguna, ya que la realidad del siglo XVIII de una civilización universal había hecho imposible que la humanidad sufriera en su conjunto una fase de estagnación o de decadencia catastrófica. El conocimiento de la ciencia estaba a la sazón tan ampliamente difundido entre todas las sociedades del planeta que incluso la irrupción de una horda de bárbaros dispuesta a arrasar todo, o la represión sistemática de un tirano oscurantista, no podrían extinguir por completo la luz del progreso. En tiempos pasados, el aislamiento de las sociedades políticas las había vuelto particularmente vulnerables a la corrupción interna, pero en adelante, si una nación tendía a caer en un estado de estagnación, o se la despertaba por la fuerza, negándole estímulos comerciales de seguir dormida, o acabaría siendo conquistada por una nación vigorosa que heredaría en definitiva todo su progreso. En cuanto que la guerra había mantenido a la humanidad en estado de alerta, ésta no había sido un mal total. Es posible que este remedio terrible dejara de ser necesario en el futuro; con todo, ahí estaba en reserva para asegurar el movimiento constante de la humanidad.

Turgot tendió a valorar el progreso en dos dimensiones. Una era intensiva o vertical, por así decir; o sea, la acumulación en el tiempo de unidades de verdad científica; la otra era extensiva u horizontal, y entrañaba la propagación gradual de estas verdades científicas por todo el mundo hasta que no quedara por fin ninguna zona estéril en el planeta. Durante su retiro, Turgot pensó inventar procesos baratos para la reproducción de la escritura a fin de multiplicar las comunicaciones y extender el progreso entre los elementos de la sociedad que todavía no hubieran disfrutado de él. La extensión de la red de comunicaciones se convirtió en una medida práctica decisiva para acelerar el progresivo proceso y se armonizaba perfectamente con los demás elementos de su teoría. El aumentar las comunicaciones, y un número todavía mayor y más variado de combinaciones, significaría el aumento de seres humanos beneficiarios del progreso. Entre los afectados por la nueva configuración habría una nueva proporción de genios que captarían el sentido de las nuevas contingencias, las formalizarían y harían de ellas partes esenciales del cuerpo global de saberes. Aprender la verdad y difundirla era la misión social más importante del hombre, tal como le dejó dicho Turgot a su discípulo Condorcet. «Conocer la verdad con objeto de hacer que el orden social se conforme a ella, tal es la fuente de la felicidad pública. Es por tanto útil, e incluso necesario, ampliar los límites del conocimiento...»[37].

Reunir nuevos pueblos bajo los auspicios de la ciencia fue desde el principio un elemento vital en la idea de progreso. Cuando no hubiera en la tierra ningún rincón excluído de la iluminación de la ciencia, entonces, y sólo entonces, se habría ganado la guerra contra las fuerzas del mal y de la ignorancia, liberando a la humanidad de la amenaza de verse asolada por el huracán de las tinieblas. Sólo a partir de entonces se aceleraría in-

[37] *Ibid.*, p. 251.

definidamente el progreso científico intensivo, sin descalabros ni impedimentos. La misión de Europa de civilizar al mundo era para Turgot, como lo sería después para Condorcet y Saint-Simon, la condición *sine qua non* de su propio desarrollo. Ninguna región del globo, por iluminada que estuviera, podía gozar de perfecta tranquilidad mientras hubiera salvajes acechando a las puertas de la civilización. Como, al menos temporalmente, los bárbaros ahogaban las culturas más avanzadas cuando tomaban el poder, la simple existencia de una penumbra sin civilizar ponía en peligro la civilización entera. La función de la ilustración consistía en meter a todo el mundo en la órbita de la civilización como garantía absoluta contra el retroceso. La creencia racional de Turgot en la inevitabilidad del progreso futuro se basaba en su convicción de que los europeos del siglo XVIII poseían el manifiesto control del mundo salvaje y no tenían más que propagar sus enseñanzas para erradicar el último reducto del miedo histórico a las invasiones bárbaras. El progreso intensivo y extensivo eran así dos realidades estrechamente interrelacionadas; se fortalecían mutuamente, a la vez que dependía el uno del otro.

El optimismo de Turgot procedía de su persuasión de que el crecimiento de la ciencia era demasiado grande para que fuera posible una interrupción del proceso. *Vires acquirit eundo.* En los primeros estadios de la historia, la planta de la civilización había podido ser pisoteada por forasteros, por hordas bárbaras, o también podía darse el caso de ahogarse por dentro como consecuencia de la indolencia, el lujo o la ausencia de retos. Pero la fuerza y velocidad del movimiento logradas en los tiempos modernos hacia toda progresión más fácil, y más improbable un salto hacia atrás. La rueda acelerada se había convertido en la imagen del progreso[38].

Por último, la fuente más rica de confianza para el creyente en la inevitabilidad el progreso estaba en el carácter matemático especial de todas las formas del conocimiento científico en las edades recientes. La matemática, de la que Turgot sólo era un aficionadillo, era para él la más elevada expresión del pensamiento humano, en la cima misma de la intelectualidad. En la matemática, y sólo en ella, encontró Turgot un sentido de completa seguridad sobre la pervivencia del saber adquirido. Durante toda su vida acarició la idea de dedicarse a la ciencia, y siempre se lamentó al contrastar el turbulento e ingrato mundo de la política, en el que por desgracia malgastaba sus energías como administrador, con el pacífico, finito y perdurable mundo de la ciencia, en la que no cabían las

[38] Al otro lado del canal de la Mancha, Richard PRICE sostenía una idea parecida con símiles algo distintos aproximadamente hacia la misma época: «Such are the nature of things that this progress must continue. During particular intervals it may be interrupted, but it cannot be destroyed. Every present advance prepares the way for farther advances; and a single experiment or discovery may sometimes give rise to so may more as suddenly to raise the species higher, and to resemble the effects of opening a new sense, or of the fall of a spark on a strain that springs a mine». *Observations on the Importance of the American Revolution and the Means of Making it a Benefit to the World* (Londres, 1785), pp. 3-4.

retóricas y los prejuicios que regían la política humana. El 24 de agosto de 1761 escribió a Voltaire: «Tengo el infortunio de ser un Intendente. Digo infortunio porque en este siglo de disputadas no hay felicidad más que viviendo filosóficamente entre los propios libros y entre los buenos amigos»[39]. Para Turgot, la ciencia tenía su mejor expresión en el mundo de las matemáticas, el ámbito de la más pura de las ciencias y forma ideal de todo conocimiento. Sólo aquí se podía hallar la certeza en opinión de este inquieto intelectual.

El progreso de la ciencia especulativa ya estaba sólidamente asegurado con las nuevas formas simbólicas que había adoptado el conocimiento desde el Renacimiento. Una vez convertida la matemática en lengua universal de la ciencia, el progreso intelectual podía emanciparse de las vicisitudes históricas a que estaban sujetas las corrientes lenguas vernáculas. La lengua matemática levantaría muy pronto una barrera infranqueable contra el retroceso. Reducir todo el saber a símbolos matemáticos era la meta a la que debería aspirar la humanidad. Por el momento, todavía se resistían a entrar en esta lógica las ciencias sociales; pero su matematización era la inevitable fase ulterior del progreso intelectual. En esta fórmula no cabían las cosas vagas, las exageraciones de los fanáticos, ni ningún tipo de supersticiones –los tres grandes males de la humanidad–. La matematización del estudio del hombre se convertiría en una doble seguridad contra las fuerzas antiprogresivas, ya que el saber moral se encontraría protegido por la armadura de los números y las ecuaciones, y los problemas morales quedarían al abrigo de las disputas de la plaza pública, donde siempre acababa estallando la violencia destructura. En sus últimos años, Turgot, acosado por las dolencias de su enfermedad, se consoló con la visión de una humanidad a punto de lograr esta maravillosa transmutación en el saber, un salto comparable para él al paso de la lengua humana de la fase mítica, metafórica y poética al estilo relativamente racional del mundo europeo de su época. Mientras siguiera basándose la humanidad en la lengua y la retórica para expresar sus verdades, el saber estaba condenado a contaminarse con las quimeras de la imaginación y con prejuicios personales. Incluso las lenguas civilizadas, instrumentos racionales de comunicación sin ningún lugar a dudas, nunca habían logrado olvidarse del todo de sus orígenes primitivos y seguían estando abarrotadas de símiles e imágenes que ofuscaban el pensamiento racional. Siempre había que albergar sospechas ante una idea que no fuera matemáticamente formulable, por estar sujeta a la pasión, a los influjos políticos y a la debilidad de la facultad imaginativa. En el pasado, se había adquirido el saber científico más bien de manera fortuita, y, como consecuencia de adversas circunstancias externas, había conocido largos períodos de estagnación. Sólo a partir de la regeneración de las ciencias gracias a las matemáticas se había ido incorporando a esta corriente de saber toda una serie de genios, a la vez que se extendía el dominio de la ciencia

[39] Ed. Dupont de Nemours, III, 448.

a nuevos pueblos que habían sido una vez víctimas de creencias supersticiosas o del oscuro razonamiento teológico. En términos técnicos, el nuevo horizonte que se ofrecía ante la vista de Turgot era la inminente aplicación de los cálculos de probabilidades a la conducta humana, con lo que se pondría fin a la tiranía del mundo moral, del que se había excluido la matemática.

Turgot está en la línea de una larga tradición de pensadores franceses que van desde Descartes hasta Paul Valéry y que han buscado refugio en las matemáticas como último puerto de salvación. Cuando todos los demás argumentos en favor de la inevitabilidad del progreso futuro quedaban debilidados momentáneamente por el espectáculo de un mundo caído en las redes de la estupidez y la irracionalidad institucionalizadas, el triunfo del espíritu matemático aparecía como el último recurso. Mientras el conocimiento de las relaciones abstractas en el mundo matemático siguiera creciendo, se podía afirmar que había progresado. El consuelo no podía venir más que de las ecuaciones. Los príncipes podían resultar débiles y falsos, pero nada podía quebrantar la confianza puesta en un teorema.

Como resultado de las múltiples demostraciones de esta inevitabilidad, los progresistas sostenían que les tocaba a los antiprogresistas explicar muchos puntos oscuros; así, por ejemplo, era punto menos que imposible que consiguieran algún peso específico las fuerzas destructoras del antiprogresismo si la ilustración se hacía universal. Para impedir el ímpetu natural del progreso científico se precisaba una fuerza por lo menos de semejante calibre. Pero, como no aparecía ninguna fuerza tal en el horizonte histórico, había que concluir que el progreso era «indefinido» o sin límites, al igual que una progresión matemática infinita[40].

El progreso como teodicea

Se han leído e interpretado con frecuencia los escritos de los progresistas como si no supieran más que proferir frases de talante optimista. Turgot, cuyas muecas y sonrisas desconcertaron a menudo a sus contemporáneos, no estuvo inmune a momentos de verdadero desencanto e incluso desesperación. Las declaraciones de guerra hechas por los monarcas ilustrados le arrancaron más de una vez verdaderos gritos de horror. «¡Pobres humanos!», exclamaría en una carta escrita el 19 de marzo de 1778, en la que anunciaba a su amigo Dupont de Nemours la inminente declaración de guerra entre Alemania y Turquía[41]. Se deprimía cuando

[40] Condorcet atribuye esta definición a Turgot, *Vie de Turgot*, en *Oeuvres de Condorcet*, ed. A. Condorcet O'Connor y D. F. Arago, 12 vols. (París, 1847-1849), V, 14.

[41] Ed. Schelle, V, 547. Turgot no mantuvo en su madured la postura de absoluta admiración del siglo de las luces que se refleja en su obra juvenil de 1750, *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain:* «¡Qué de sombras se han disipado por fin y cuánta luz resplandece en todas direcciones! ¡Qué perfección la de la razón humana!». *Ibid.*, I, 234.

contemplaba la arraigada estupidez de su raza. Fueron muy pocos los filósofos del siglo XVIII que se mostraron cándidos o ignorantes de las contradicciones existentes en sus posturas optimistas. Turgot estaba roído por un profundo sentido de la inevitabilidad de la tragedia en la condición humana. En una carta dirigida a Condorcet en 1772, cuatro años antes del fracaso de su intento de salvar la monarquía del desastre, Turgot reveló su sentir sobre la futilidad de las reformas administrativas y dejó traslucir una secreta convicción de que los hombres nunca vencerían probablemente los males que ellos se infligían a sí mismos, y de que nunca se librarían de sus lacras físicas y morales. El progreso se tendría que limitar por tanto a la erradicación de los «males artificiales» engendrados por la ignorancia[42].

El optimismo de Turgot raramente estuvo libre de amagos pesimistas. Su teoría económica le había conducido a conclusiones bastante negativas sobre una eventual mejora de la suerte de los obreros manuales, que están sometidos a una ley implacable, por la que no podían sobrepasar el nivel del salario mínimo –antecedente de la ley de hierro de Marx[43]–. La versión de Turgot de la idea utópica de progreso no implicaba la eliminación completa del mal, del error o la miseria del ámbito empírico de la experiencia humana. El Turgot que había sido rechazado por el rey cuando más encumbrado se hallaba, consecuencia de una intriga palaciega, no pudo ser un creyente a pie juntillas en el progreso, como han pretendido tantos divulgadores de sus ideas; como, por lo demás, tampoco lo fue Condorcet, quien, tras haber derrocado al rey, se suicidó antes que pasar por la guillotina; y como tampoco lo pudo ser Saint-Simon, que vio la Europa de 1848 bañada en una sangrienta guerra de clases fratricida. Ninguno de estos hombres fueron iluminados bobalicones, que gustaran de repetir fórmulas estereotipadas sobre el progreso y el avance de la humanidad. Todos ellos vieron el progreso como una superación de fuerzas contrarias en una sociedad organizada, en la naturaleza física y en el hombre como tal. Se debatieron constantemente con el problema del mal, que reaparecía bajo una forma en cada generación y cuya más reciente encarnación estaba en las fuerzas hostiles al progreso. La guerra entre el bien y el mal, entre Cristo y el Anticristo, se había convertido en la guerra entre la historia progresiva y la antihistoria. El proceso, el movimiento y la dinámica social no habían perdido su coloración cristiana y moral. La doctrina del progreso había nacido en el seno del cristianismo, y Saint-Simon y Comte intentaron incluso conservar el epíteto «religioso» como palabra clave para describir sus nuevos sistemas progresistas. Turgot fue consciente de la apabullante potencia de las fuerzas decadentes de la tradición y la rutina; Concorcet, del poder de la tiranía, de las sectas y del ansia de poder; y Saint-Simon y Comte, de las fuerzas dis-

[42] Turgot a Condorcet, Ussel, 20 junio 1772, *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot*, 1770-1779, ed. con notas e introd. de Charles Henry (Paris, 1883), p. 88.

[43] *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1776), ed. Schelle, II, 537.

gregadoras de la anarquía, que ponía en peligro la cohesión del entramado social. Las malas pasiones, e incluso los demonios disolventes encerrados en la locura humana, no eran desconocidos para los filósofos del progreso.

En último análisis, sus sistemas fueron fervientes intentos por resolver el problema de la teodicea y dar sentido a la experiencia histórica tras haber descalificado las sanciones de las recompensas y castigos futuros. Si la Providencia era la fuente de la bondad, ¿cómo explicar la larga crónica de guerras y desolaciones y el espectáculo de los crímenes y barbaridades perpetradas a través de los siglos? La respuesta es la misma para la mayoría de los filósofos de la historia del dieciocho –a este respecto, la concepción de Turgot es un retoño más de la corriente general–. Sin el ímpetu de las pasiones malas y agresivas, y sin las ambiciones de los individuos, «hilos conductores» de la naturaleza, no habría habido progreso en las primeras fases de la historia, y el hombre habría estado condenado a la mera paz y a la mediocridad.

> Las mismas personas ambiciosas, al formar las grandes naciones, han contribuido al designio de la Providencia, al progreso de las luces, y, por tanto, al aumento de la dicha de la especie humana, cosa que no les interesó en absoluto. Sus pasiones, sus mismas rabias, les llevaron sin saberlo a donde no pensaban ir. Me parece como si estuviera viendo un inmenso ejército, la totalidad de cuyos movimientos van dirigidos por un gran genio. Contemplando las insignias militares y escuchando el ruido de las trompetas y los tambores, los escuadrones no dejan de avanzar, y los mismos caballos son impulsados por un fuego que no tiene ningún objeto. Cada sección marcha superando obstáculos sin saber en qué puede acabar la aventura. Sólo el jefe ve el efecto de todos estos pasos progresivos. Así, las pasiones multiplican las ideas, extienden el saber, perfeccionan los intelectos, en ausencia de la razón, cuya victoria definitiva todavía no ha sonado, victoria que sería menos arrolladora de aparecer antes de tiempo.
>
> La razón, que es la misma justicia, nunca se habría apropiado lo que pertenecía a otra persona, siempre habría desterrado la guerra y la usurpación, habría dejado a los hombres divididos en un sinfín de naciones, aislados los unos respecto de los otros y hablando diferentes lenguas.
>
> Limitada, como consecuencia de ello, a sus ideas, e incapaz de progreso en cualquier rama del saber, de la ciencia, del arte o de la civilización, que nacen del feliz encuentro de los genios de las distintas regiones del mundo, la especie humana no habría salido nunca de su estado de mediocridad. La razón y la justicia, en caso de haber sido obedecidas, habrían congelado todas las cosas –más o menos como sucedió en China[44].

La consecución del objetivo de la Providencia (o de la naturaleza), el progreso, precisaba del libre juego de las pasiones. Lo que no significaba que los actos individuales dictados por la perversidad estuvieran dictados

[44] «Plan du premier discours sur la formation des gouvernements et le mélange des nations», *ibid.*, I, 283. Kant, sin referirse a Turgot, desarrolló una concepción similar en sus *Ideen*. Este tema había constituido la médula de la teología civil de Vico.

por Dios, puntualizaría el antiguo teólogo que había sido Turgot. Como los hombres cometían estos actos, tenían que cargar con la responsabilidad moral de los mismos. El progreso aprovechaba simplemente las oportunidades ofrecidas por los hombres excesivamente voluntariosos que infringían la ley moral, ya que éstos cumplían sin saberlo un designio divino. La idea de progreso venía, así pues, en ayuda del hombre religioso, quien, de lo contrario, podía haberse formulado serias dudas en cuanto a la guía divina de un mundo compuesto por hombres inmersos en el mal. El vicio tenía que aparecer por tanto en la hoja de servicio del progreso, que, a su vez, se convertía en piedra angular de la apologética cristiana.

Un acto inmoral individual, inspirado por el apetito personal, puede generar fuerzas históricas que conduzcan a la perfección y humanización de la especie. Esta teodicea, que explica la emergencia del bien objeto para la humanidad a partir de una intención subjetiva viciada, fue uno de los motivos más repetidos en las filosofías de la historia del siglo XVIII. Se puede encontrar, con algunas variaciones, en Vico, Herder, Kant y Hegel, así como entre los progresistas de la escuela francesa. Los historiadores filósofos se vieron inevitablemente forzados a divorciar la voluntad del individuo moral del seguimiento de un propósito racional en la historia. Turgot fu el primero de un grupo de franceses en servirse de esta justificación de los planes divinos en el tiempo, equivalente a los que Vico llamara teología civil. Incluso en su desarrollo ulterior, la idea secular del progreso nunca se despojó por entero de su vestimenta teológica, con la que había hecho su primera aparición en las *Sorboniques*. Fuera cual fuese el equilibrio entre el bien y el mal en la balanza del mundo en un momento histórico dado, el fiel siempre tendría que acabar inclinándose del lado del primero. Ya desde sus años jóvenes, Turgot, que había leído a Leibniz[45], se había interesado con una pasión especial por el problema del origen y sentido del mal en un mundo que había sido creado por un Dios que era la perfecta bondad. Su artículo sobre el maniqueísmo en la Enciclopedia había dedicado especial atención a este «difícil y espinoso problema que se ofrece a la mente»[46]. La idea del progreso suministraba la solución. «El vio en el mal físico, en el mal moral –escribiría Concorcet– sólo la consecuencia necesaria de la existencia de los seres sensibles, capaces de razonar pero de manera limitada. La perfectibilidad de la que están dotadas unas cuantas especies, en particular la especie humana, es un remedio pequeño pero infalible a estos males»[47]. Fue precisamente esta visión del progreso la que, para el obvio desagrado de su amigo anti-

[45] «La teodicea de Leibniz debería servir de modelo para todo el que quisiera desplegar una vasta erudición...». *Pensées, ibid.*, p. 340. El influjo leibniziano es obvio en toda la obra de Turgot. «He mostrado también», escribió LEIBNIZ, «que es esta Armonía la que establece los vínculos entre el futuro y el pasado, así como entre lo presente y lo ausente». *Essais de Théodicée*, en *Opera Philosophica* (Berlin, 1840), p. 477.

[46] *Encyclopédie*, X, 22.

[47] CONDORCET, *Vie de Turgot* (Londres, 1786), p. 212.

clerical, mantuvo a Turgot en la fe de un designio benévolo por parte de la Providencia. «El universo, contemplado en su totalidad y en la gama completa de sus progresiones, es un espectáculo absolutamente maravilloso, prueba fidedigna de la sabiduría que le preside»[48].

Sin embargo, su justificación de las pasiones sólo la aceptó por lo general con relación al pasado. Una vez que las luces hubieran llegado a todos los rincones del mundo, este estímulo del progreso ya no sería necesario, puesto que la razón, plenamente desarrollada, sería capaz de atender a su propio progreso y al de la humanidad en general. Las malas pasiones, que habían sido útiles en la infancia de la especie, serían superfluas en la edad racional madura del hombre. Turgot reconoció la complejidad de los impulsos individuales que habían sido causa de los grandes descubrimientos del pasado, y se abstuvo de recalcar exclusivamente el amor por el saber o el ansia de gloria. El deseo de fama sentido por el hombre, había limitado hasta la fecha las posibilidades reales de muchas investigaciones, que necesitaban mucho tiempo para dar sus frutos sazonados; pero esperaba que, en la sociedad del futuro, gracias al reparto más equilibrado de la riqueza y a la disminución de la importancia de la acción política, habría más hombres de talento que se ocuparan en hacer avanzar la razón sin tener que recurrir a las pasiones[49]. Con el tiempo –esperaba Turgot– la razón ocuparía un lugar cada vez mayor en el ámbito infinito del espíritu, echando fuera a las pasiones desordenadas y limitando severamente el alcance de la imaginación. La emoción iría así desapareciendo progresivamente hasta que, por fin, sólo quedara la razón. El empobrecimiento del espíritu bajo la hegemonía de la razón pura no inquietó para nada al filósofo del siglo XVIII ya que, cuando miraba el mundo que le rodeaba –lleno de prejuicios, supersticiones, ignorancia y fanatismo–, sentía que la humanidad no había hecho más que empezar a combatir la batalla de la racionalidad. Las perspectivas de una atrofia de las pasiones y de las facultades imaginativas en aras de la razón no aparecieron como algo real para los hombres de la generación de Turgot. El fue plenamente consciente de lo joven que era el reinado de la razón –sólo las ciencias matemáticas habían seguido métodos analíticos apropiados antes del final del siglo XVII–, si se proyectaba sobre el inmenso horizonte de la historia del mundo[50]. Cuando Turgot contemplaba la irracionalidad del mundo, se consolaba con la simple idea histórica de que la percepción matemática del universo era una adquisición del espíritu humano tan relativamente reciente que su influjo en las leyes y la moral todavía no había tenido el tiempo suficiente para empezar a hacerse sentir[51].

Para concluir la biografía de su amigo, Condorcet presentó una visión del final de los tiempos, en la línea de las del profeta Isaías, tal y como se

[48] «Plan de deux discours sur l'histoire universelle», ed. Schelle, I, 285.
[49] CONDORCET, *Vie de Turgot*, p. 279.
[50] *Ibid.*, p. 249.
[51] *Ibid.*

la había descrito Turgot en el transcurso de una conversación. La mayor parte de los elementos de este cielo progresista aparecerán después repetidos en la última parte de la décima época de su *Esquisse* o esbozo, forma ésta bajo la que penetrarían estas ideas en el pensamiento europeo.

El [Turgot] esperó que ese día llegaría cuando los hombres, desengañados del proyecto falaz de enfrentar una nación con otra nación, un poder con otro poder, una pasión con otra pasión y un vicio con otro vicio, se preocuparían por prestar oídos a lo que les dictara la razón sobre la felicidad de la humanidad. ¿Por qué no se podía perfeccionar la política, basada como todas las demás ciencias en la observación y la razón, dado que la observación pide siempre más sutileza y más exactitud, y el razonamiento más precisión, más profundidad y mejor juicio? ¿Cómo íbamos a atrevernos a fijar el límite que podrían alcanzar en este campo mentes adiestradas por una mejor educación, ejercitadas desde la temprana edad en la combinación de las ideas más variadas y extensivas, y acostumbradas a manipular métodos más generales y más fáciles? Cuidémonos mucho de desesperar del género humano, y atrevámonos a auspiciar, en la inmensidad de los siglos que nos seguirán, una era de felicidad y de luces, de la que ni siquiera nos podemos hacer una idea vaga e indefinida. Contemos, pues, con la perfectibilidad con la que la naturaleza nos ha regalado y con la fuerza del genio del que la experiencia nos ha mostrado con creces que podemos esperar toda suerte de prodigios, y consolémonos del hecho de que no veremos personalmente estos tiempos felices pensando en que hemos tenido la suerte de anunciarlos, de saborearlos de antemano, y quizá también de haber acelerado su llegada en cierta medida[52].

En la correspondencia de sus últimos años, Turgot habla del progreso de la revolución americana, de los disturbios de Gordon, de la guerra con Turquía y de los estragos que hizo el amor recíproco en las vidas de sus amigos Madame Helvétius y Benjamín Franklin (que tenía a la sazón setenta y tres años). Contempló estos acontecimientos con una especial consideración hacia las víctimas de la guerra, de las contiendas civiles y de los excesos emocionales respectivamente. Eran éstos males morales de los que todavía no se habían curado los hombres, y tal vez estuvieran destinados estos dolores a persistir durante cierto tiempo, como la gota que padecían el propio Turgot y el sabio de Filadelfia. La caída en desgracia de Turgot no provocó ninguna reacción misantrópica en su alma. No hay ningún dato en el sentido de que se indignara de haber sido destituido de su cargo. En sus labios siguió despuntando esa sonrisa ligeramente escéptica que supiera captar Ducreux en el retrato que le hiciera en el castillo de Lantheil. Lo que no ocurriría en cambio a su fiel lugarteniente Condorcet. En una carta dirigida a Voltaire, dio libre curso a unos sentimientos de despecho que Turgot nunca se habría permitido:

No le he escrito, estimado e ilustre maestro, desde el día fatal en que todos los hombres honestos perdieron toda esperanza y coraje. He esperado que enfriara mi

[52] *Ibid.*, pp. 276-277. Cf. el último pasaje de la *Esquisse* de Condorcet (Génova, 1798), p. 359, escrito a modo de consuelo filosófico.

cólera y que sólo quedara mi desolación. Este suceso ha cambiado completamente mi naturaleza. Ya no experimento el mismo placer cuando contemplo un bello paisaje en el que él se habría deleitado. El espectáculo de la alegría de la gente apena mi corazón. Baila como si nada hubiera perdido. Los lobos de los que dejó Ud. limpia la región de Gex están invadiendo el resto de Francia, y dos años de abstinencia han transformado su sed de sangre en verdadero furor. ¿Me creerá si le digo que se han atrevido a prohibir cualquier escrito que les moleste y que piden respeto para la vil progenie de lacayos, chulos y alcahuetes del siglo pasado? Quieren amordazarnos por temor a que los gritos que produce nuestro dolor solivianten su tranquilidad. ¡Ah, qué bajo hemos caído, estimado e ilustre maestro! ¡con las cosas tan nobles que habíamos alcanzado!.

El reinado de los filósofos estaba tocando a su fin, y los hombres de acción estaban disponiéndose a entrar en escena. Si la conspiración de los privilegiados había dejado malparadas a las fuerzas vivas de Francia, quedaban otros medios para conseguir el triunfo de la razón. Condorcet se recuperó de su depresión, se prepaó para la guerra y se lanzó de lleno en la batalla revolucionaria. Acabaría conociendo la suerte de todos los filósofos comprometidos –en la estela de su querido maestro[53].

20

CONDORCET: PROGRESANDO HACIA EL ELISEO

Poco después de cumplir los cuatro años el marqués Jean-Antoine-Nicolas Caritat de Condorcet, nacido en 1743, murió su padre, oficial de caballería de flamante carrera[1]. Su devota y fanática madre, poseída por la idea de consagrar a su hijo a la Virgen, lo sometió a una estrecha tutela hasta los ocho años. Rescatado finalmente por su tío, el obispo de Lisieux, fue encomendado a los jesuitas para que se encargaran de su educación. «Tan pronto como abrió los ojos a la vida el joven Condorcet», escribió Arago en un artículo que sería leído ante la Academia de las Ciencias en 1841, «ya estaba rodeado por los más altos dignatarios de la Iglesia y de la espada. Sus primeros guías y maestros fueron los jesuitas. ¿Cuál fue el resultado de esta confluencia extraordinaria de circunstancias? En política, un rechazo total de cualquier prerrogativa hereditaria, y en religión, un escepticismo llevado a sus últimos extremos»[2].

UN VOLCÁN CUBIERTO DE NIEVE

El joven Condorcet fue pronto reconocido como un genio matemático, y sus teorías geométricas fueron muy apreciadas por sus contemporá-

[1] La edición original de la *Esquisse* de Condorcet fue publicada por P. C.-F. Daunou y Mme. M.-L.-s. de Condorcet en 1795. La edición aquí citada se publicó en Génova en 1798. La traducción inglesa de Thomas Churchill se publicó en 1795 en Londres (En 1796 en Filadelfia y en 1802 en Baltimore); la versión moderna de J. Barraclough (Londres, 1955) corrige muchos errores, pero pierde a menudo el sabor del original. Aparecieron unas *Oeuvres complètes* en 21 vols. en Brunswick y París en 1804, editadas por Mme. Condorcet con la asistencia de A. A. Barbier, el Dr. Pierre Cabanis y D. J. Garat. La edición estándar de las *Oeuvres de Condorcet*, publicadas por A. Condorcet O'Connor y D. F. Arago, apareció en 12 vols. en París, 1847-1849. (Esta es la edición que se cita aquí). Se incluye una «Table alphabétique des oeuvres de Condorcet» y una «Table chronologique des oeuvres de Condorcet» en la edición de base, I, 641-646 y 647-652. Keith Michael BAKER, *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics* (Chicago, 1975) supera los estudios anteriores y ofrece una valiosísima bibliografía, pp. 485-523.

[2] CONDORCET, *Oeuvres*, I, viii.

neos, aunque su fama en esta rama del saber no haya perdurado. Después de 1770, «se pasó» a la filosofía, abandonando casi por completo sus estudios matemáticos para convertirse en un *politique*. Durante el breve ministerio de Turgot, cuando los filósofos se lanzaron en pleno a desempeñar cargos públicos, recibiendo numerosas sinecuras, a Condorcet le tocó el Departamento de la Moneda, como le ocurriera en otro tiempo a Newton en Inglaterra.

El retrato oficial de Condorcet nos presenta a un hombre entregado a la causa de la razón, a un matemático, a un secretario permanente de la Academia de las Ciencias, a un exponente del camino de en medio en la política revolucionaria, a un partidario de los girondinos que rompió con ellos al final y murió odiado por todos los partidos –en resumidas cuentas, a un filósofo–. Pero los amigos íntimos de Condorcet sabían que en él se encerraba una naturaleza explosiva y apasionada –«un volcán cubierto de nieve», que diría d'Alembert[3]. Si se escarbaba un poco en su alma, Condorcet no se parecía en nada al científico frío e imparcial que figuraba como el perfecto modelo del hombre del futuro. Tenía un buen ramalazo de malicioso ese oficial del más importante cuerpo científico de Francia. Algunos de los grandes elogios que hizo de sus colegas muertos, como el del naturalista Buffon, estaban escritos con el mayor desparpajo; abusaba de la vena retórica, confesó a un amigo, para responder con las mismas armas al estilo hinchado de las voluminosas obras del famoso conde.

La correspondencia sentimental de Condorcet con Mme. Suard, la mujer de un literato de la época (las cartas, actualmente en la Bibliothèque Nationale, sólo se han publicado de manera incompleta e inadecuada), que llena un período de más de dos décadas, revela la existencia de una persona introvertida y emocionalmente muy complicada. Las notas manuscritas de Mme. Suard sobre su relación, escritas varios años después de la muerte de Condorcet, muestran su conocimiento extraordinario de este hombre, aun cuando sus observaciones van a menudo cargadas de veneno. Condorcet, el sumo sacerdote del templo de la Razón, se describe en sus cartas como un temperamento *romanesque*. Mientras que, de puertas afuera era un aristócrata erudito y ordenado hasta los límites de la obsesión, un diligente trabajador en la viña de la ciencia, y sobre todo un intelectual tranquilo y calmoso, de puertas adentro se escondía un hombre acobardado que, durante muchos años, vivió en un sueño de amor romántico. «Seguiré en la brecha por hábito, pero no por un deseo de gloria, ya que esto sería malgastar mi tiempo; pues, en definitiva, si tuviera tanta gloria como Newton, ¿sería más amado por ello?

Como era de esperar de un filósofo del siglo XVIII en su ámbito privado, Condorcet sometió sus sentimientos a un estricto examen psicológico y fue plenamente consciente de su terrible necesidad de sufrir en el amor. El filósofo e historiador del progreso humano fue un hombre muy ansio-

[3] El retrato clásico hecho por Mlle. de l'Espinasse se encuentra en *Oeuvres*, I, 626-635.

so y siempre temiendo que le sobreviniera alguna catástrofe. Comentando su constante malestar, escribió a su confidenta: «Quizá esto obedezca a un instinto creado por el hábito de sufrir, que me dice que acabará ocurriendo todo lo que me pueda herir.» Condorcet le hace a uno pararse a pensar en la extraña paradoja de un hombre moderno, cuya angustia interior de orden emocional está acompañada de un optimismo histórico compensatorio que no conoce límites. «Mis nervios sólo me molestan de cuando en cuando, y lo que queda de mis males físicos y morales es una gran tristeza, una cierta imbecilidad y mucho de pereza. Las reflexiones que Ud. me hace no me sorprenden, pues éste es el destino de la condición humana. La idea del término necesario de nuestra felicidad puede bastar para envenenarla, mientras que la idea del término de nuestras miserias no basta para consolarnos.» Su amor-amistad con Mme. Suard, que no pasó de platónico –Condorcet vivió durante siete años en un casto *ménage à trois* con los Suard–, dio lugar a arrebatos en los que un amor sentimental de adolescente, por no decir de niño, impide cualquier razonamiento filosófico. «Si me fuera posible creer en un dios, estaría convencido de que una divinidad benévola se ha unido a su cuerpo como ejemplo para todo el mundo, y para felicidad de los escogidos»[4].

Mme. Suard, que tuvo subyugado a un buen número de filósofos, aceptó durante muchos años esta adoración, y no cabe duda de que se sintió halagada por esta devoción, aunque al mismo tiempo sintiera un cierto desdén por la blandura y servilismo de esta relación íntima. Cuando, en el transcurso de su larga correspondencia, Condorcet le confesó en dos ocasiones estar poseído por la pasión hacia otra mujer, Mme. Suard se refirió en sus apuntes a su despreciable bajeza y a su mismo espíritu de sumisión o «debilidad de esclavo» (su infancia transcurrida entre las faldas de su madre le había dejado una marca indeleble). El primer objeto de sus afectos, una tal Mme. de Meulan, mujer de un *receveur de finances*, hizo de él lo que quería y lo llevaba como lacayo a todas partes para después despedirlo cuando buenamente se le antojaba. La segunda mujer, a la que sucumbió a la edad de cuarenta y dos años, fue la bella Sophie de Grouchy, de veintitrés años, hija de una familia noble que estaba conociendo tiempos aciagos. Durante el tiempo que duró esta pasión Condorcet estuvo fuera de sí. Pareció incluso haber perdido todo respeto hacia Mme. Suard. Cuando le pidió la mano, Sophie de Grouchy estaba siendo cortejada todavía por un amante (el duque de la Rochefoucauld o Lafayette) que estaba casado y que, por tanto, no era libre. Condorcet tuvo que rebajarse a pedir la mano de ella a su mismísimo amante. Sophie de Grouchy estaba tan creída que no oyó las razones de su madre, y sólo aceptó a Condorcet cuando su amante, tras haberla abandonado, dio su consentimiento. Toda esta historia la cuenta Mme. Suard, una observadora que distaba mucho de ser imparcial en el caso, ya que temía per-

[4] Bibliothèque Nationale, Paris, N. a. fr. 23639, correspondencia entre Condorcet y Mme. Amélie Suard.

der a su admirador real, con el que siempre había contado hasta la fecha cuando necesitaba distraerse un poco. Mme. Suard culpó a Sophie de Grouchy de la total transformación ocurrida en la personalidad de Condorcet en el transcurso de los años y de los excesos revolucionarios a los que se estaba entregando. Pinta a Sophie de Grouchy en este sentido como una intrigadora que, atraída por los ingresos de Condorcet, sólo buscaba servirse de él para sus fines personales.

Esto no era más que envidias personales. Sophie de Grouchy fue, en efecto, una de las anfitrionas más brillantes del final del viejo régimen, cuyo salón se convirtió en un centro intelectual para filósofos y políticos de ambos lados del Atlántico. Su ingenio y encanto personales son objeto de admiración de todos los comentaristas de la época. Michelet escribió a menudo ensalzando su noble y virginal figura, digna de posar para «La Escuela de Atenas» de Rafael –Mme. Condorcet fue además una filósofa que tradujo las obras de Adam Smith sobre los sentimientos morales y el origen del lenguaje, y ella misma escribió ensayos sobre la simpatía[5]–. Hay parte de verdad en la alegación de que fue ella quien empujó a su algo indeciso marido a meterse de lleno en la tormenta revolucionaria. En cualquier caso, hay que convenir en que era mucho más radical en su anticlericalismo que su marido. Aunque Condorcet aborrecía de los tumultos y tenía miedo a las tribunas hasta el punto de escribir en cierta ocasión a Mme. Suard: «yo soy un monárquico», por instigación de su mujer se volvió un activista, un republicano y un panfletista conocedor de todos los trucos del oficio, además de presidente de la Asamblea Legislativa. Corre la opinión de que Mme. Condorcet, desde sus famosos salones, influyó en la marcha de la política girondina todavía con mayor fuerza que la propia Mme. Roland. Durante los Grandes Días, Mme. Condorcet se manifestó junto con el pueblo llano por las calles de París. Empujado por la corriente de la revolución, Condorcet dio cuerpo a nuevas constituciones, redactó una nueva legislación y reorganizó el sistema educativo. Pero estos aristócratas de sangre nunca podían ser suficientemente radicales para la Revolución; así, en el momento crucial de decidirse sobre la suerte que le esperaba al rey, Condorcet votó por un castigo severo, pero que no fuera la muerte, lo que le acarreó la proscripción. (La razón concreta del acta de acusación fue la publicación que hizo de un ataque a la constitución jacobina, acusando a sus autores de querer restaurar la monarquía –una ocurrencia un tanto extravagante y demagógica de la que fue capaz en el calor de la controversia–.)

En 1793, el marqués de Condorcet, el último de los filósofos y amigo de Voltaire, Turgot y Cabanis, tuvo que esconderse de la policía de Ro-

[5] Marie-Louise-Sophie DE GROUCHY, *Théorie des sentiments moraux ou Essai analytique sur les principis des jugements que portent naturellement les hommes... suivi d'une dissertation sur l'origine des langues. Huit lettres sur la sympathie*, 2 vols. (París, 1798). La obra más reciente sobre Mme. Condorcet es la de Henry VALENTINO, *Madame de Condorcet* (Paris, Perrin, 1950). Para la descripción de Jules MICHELET, cf. *Les Femmes de la révolution* (Paris, 1883), pp. 92-93.

bespierre en casa de Mm. Vernet, cerca de la iglesia de san Sulpicio de París. Condenado por ser enemigo de la república, tuvo que buscar refugio en la modesta casa de la viuda de un artista, ya que era demasiado peligroso esconderse en las mansiones de amigos más prominentes. Nuestro científico-político-filósofo estuvo prácticamente emparedado durante varios meses y extremó las medidas de precaución para escapar a los espías jacobinos. Sin embargo, tuvo pocas ilusiones respecto a salir vivo de esta aventura. «Pereceré como Sócrates y Sidney por haber servido a mi patria», se puede leer en un fragmento suelto que ha llegado hasta nosotros[6]. Durante este período de retiro obligado, y para ahuyentar la desesperación distrayéndose un poco, compuso su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, un cuadro de índole épica a partir de sus enormes conocimientos, donde aparecen muy pocas referencias a libros concretos. Avisado de un inminente registro domiciliario, consiguió escapar hasta la periferia de París, sólo para ser aprehendido por los *sans culottes* dentro de una oscura taberna. Murió en la celda donde se le recluyó en Bourg-Egalité como consecuencia de una apoplejía, de una embolia, o a la manera estoica tomando el veneno que le facilitara el Doctor Cabanis[7]. En 1795, fecha de la publicación a título póstumo de su testamento dirigido a toda la humanidad, la Asamblea Nacional del Directorio adquirió tres mil copias del mismo para distribuirlas posteriormente, reconociéndose así simbólicamente después del Terror el carácter revolucionario de sus teorías[8].

A su hija, que, según Michelet (con una buena dosis de licencia poética), fue concebida el día de la toma de la Bastilla[9], le legó Condorcet un testamento de muy distinta índole, una especie de advertencia de un hombre del siglo XVIII contra los estragos de las pasiones, que tiene todo el sabor de una confesión.

No te daré consejos inútiles en el sentido de evitar las pasiones y precaverte contra los excesos del corazón. Pero sí te pediré que seas sincera contigo misma y no exageres tus emociones buscando la vanagloria para halagar tu imaginación o la de alguna otra persona. Teme el falso entusiasmo de las pasiones. Nunca compensa los peligros y desdichas que acarrea. Puede ser que uno no sea lo suficientemente dueño de su propio corazón para negarse a prestarles oído; pero siempre podemos negarnos a darles pábulo, y éste es el único consejo útil y práctico que puede dar la razón a la emoción[10].

---

[6] CONDORCET, *Oeuvres*, I. 608.

[7] En *Les Indiscrétions de l'histoire*, 5.ª ser. (París, 1903-1909), pp. 339 ss., el Dr. Augustin Cabanès concluyó, basándose en documentos publicados por Marius BARROUX en *La Révolution française*, 9 (1889), 173-185, que Condorcet había muerto de una hemorragia cerebral. Para una rectificación de los detalles del relato de Michelet sobre la muerte de Condorcet, relato seguido por la mayoría de los historiadores, cf. las notas de Gérard Walter a su edición de Jules MICHELET, *Histoire de la révolution française* (París, 1952), II, 1304-1306.

[8] CONDORCET, *Oeuvres*, VI, 5.

[9] MICHELET, *Les Femmes de la révolution*, p. 94.

[10] CONDORCET, «Conseil de Condorcet à sa fille», en *Oeuvres*, I, 617-618.

Cuando Condorcet tuvo que abandonar el escondite de Mme. Vernet y logró llegar hasta las afueras de París, buscó cobijo en la casa de campo de los Suard, adonde se habían mudado en espera de que pasara la tormenta del Terror. M. Suard no quiso atender al barbudo y poco presentable Condorcet por las mismas razones que siempre han esgrimido los «hombres de bien» para no echar una mano –o traicionar– a sus amigos caídos en desgracia: tenían «una sirvienta patriota»[11]. «Vi a este hombre irse», escribiría después Mme. Suard en unas memorias sobre su marido, imprimidas a título privado, «pero sólo pude verle de espaldas; sin embargo, su aspecto general me llenó de un profundo sentimiento de compasión. Sin volverse, me pareció que estaba buscando algo en sus bolsillos, algo que no encontró. Se marchó y M. Suard vino a decirme que era M. de C, que había sido tan querido para nosotros. ¡Menos mal que no se me presentó a mi primero! Al verle en estas condiciones, habría dejado salir de mi pecho un grito de angustia; lo cual lo habría denunciado y yo habría sido una desgraciada para siempre»[12]. En este relato es fácil detectar una falsa nota de sentimentalismo.

A las puertas de la guillotina, Condorcet compuso un himno dramático, afirmación apasionada de la fe racionalista y expresión culminante de la búsqueda de la razón de la historia, característica del siglo XVIII. Los acontecimientos históricos habían alterado la majestusa tranquilidad con la que su predecesor Turgot había expuesto sus ideas medio siglo antes. Condorcet escribía en medio de fuerzas hostiles, a las que desafiaba, pues los enemigos de la humanidad se habían aliado para tramar su perdición, y en ese momento histórico los tiranos habían conseguido triunfar sobre la virtud. Durante las décadas que siguieron al año 1750, la concepción del progreso no hizo más que ampliarse; había adquirido un sentido de urgencia revolucionaria del que carecieran las reflexiones filosóficas de Turgot de mediados de siglo. Durante la revolución, Condorcet había experimentado situaciones vitales que el estadista y filósofo Turgot sólo había imaginado en abstracto. Condorcet había asistido a la declaración de guerra contra la nación escogida por parte de las aristocracias y clerecías del mundo entero. Nuestro sabio amante de la práctica, secretario de la Academia de las Ciencias y agente ejemplar del avance intelectual, se había manchado las manos con la sangre y la suciedad de la revolución, y habló a la posteridad cual profeta que conocía al pueblo y conocía sus maneras refractarias, las cuales quería doblegar al yugo inevitable, que era su destino histórico.

Condorcet fue generoso en sus elogios a sus predecesores, a Turgot y a los dos ingleses que fueran las *bêtes noires* de las *Reflexiones sobre la revolución francesa* de Edmund Burke: «Hemos asistido al desarrollo de una nueva doctrina, que ha de asestar un golpe definitivo a la ya tambaleante estructura del prejuicio. Es la idea de la ilimitada perfectibilidad

[11] Henry VALENTINO, *Madame de Condorcet*, p. 63.
[12] Mme. Amélie SUARD, *Essais de mémoire sur M. Suard* (Paris, 1820), p. 197.

de la especie humana, doctrina cuyos primeros e ilustres apóstoles fueron Turgot, Price y Priestley»[13]. Sin embargo, los escritos de sus precursores eran demasiado esquemáticos y estaban demasiado dispersos para ser verdaderamente populares. La *Esquisse*, por su parte, era la forma normal en que el pensamiento occidental vería plasmada la idea de progreso del siglo XVIII. Condorcet escribió su manifiesto plenamente consciente de su importancia revolucionaria a nivel mundial. Los que vinieron detrás de él no pudieron por menos de reconocer este hecho, como fue el caso de Godwin, Saint-Simon y Comte; o bien proclamar claramente su hostilidad, como hiciera Malthus en la mismísima primera página de su conocida obra pesimista *Ensayo sobre la población*, que apareció como una refutación formal del filósofo francés[14]. Cuando los tradicionalistas de la escuela de Maistre declararon la guerra a la ideología del dieciocho, arremetieron sobre todo contra las argumentaciones de la *Esquisse*, aun cuando no mencionaran su nombre. De Bonald la anatematizó con la calificación de «el apocalipsis del nuevo evangelio»[15].

Las concepciones del progreso de Condorcet no se restringen, ni mucho menos, a la *Esquisse;* aparece constantemente en todas sus labores intelectuales, ya estudie las leyes de probabilidad que rigen los fenómenos sociales, o redacte normas constitucionales para un Estado revolucionario, o escriba un tipo de periodismo popular, o haga elogios de sus colegas académicos fallecidos en la tradición inaugurada por Fontenelle, o reúna las obras filosóficas de su tiempo para una librería universal del saber, o esboce unos proyectos para la educación universal. Para valorarlo debidamente, conviene estudiar el texto de la *Esquisse* teniendo delante otros capítulos paralelos que abrazan todas las épocas del autor, los documentos publicados en la edición de Arago de la obras completas de Condorcet en la década de 1840[16]. Particularmente reveladora es la sección, con frecuencia olvidada, perteneciente a su cuarta época, así como su comentario sobre *La nueva Atlántida* de Francis Bacon, ambas cosas unidas a la edición de la *Esquisse* y que ejercieron un influjo decisivo en Saint-Simon y en Comte.

Los mecanismos de la historia secular

En la *Esquisse* se exponen los grandes pasos de la progresión histórica del ser: «Pasamos, mediante progresiones imperceptibles, del bruto al sal-

[13] Condorcet, *Esquisse* (Génova, 1798), p. 250.

[14] Thomas Robert Malthus, *An Essay on the Principles of Population, as if affects the future improvements of society. With remarks on the speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and other writers* (Londres, 1798).

[15] La Harpe y Chateaubriand propagaron el bulo de que Condorcet creía que el progreso de la ciencia volvería inmortal al hombre. François Picavet, *Les Idéologues* (Paris, 1891), p. 116n.

[16] Epocas, I, V y X.

vaje, y del salvaje a Euler y Newton»[17]. El término *progrès* y sus derivaciones rompen con los tópicos aceptados generalmente hasta entonces para convertirse en la descripción concreta de la historia empírica, en una meta para las actividades humanas en el presente y en el futuro, en la definición del bien en cualquier momento histórico dado, y en la identificación del hombre moral. El progreso es una capacidad inherente al crecimiento de la inteligencia racional. Menos filósofo que Turgot, Condorcet aceptó sin más e incorporó la psicología y epistemología de su predecesor. En el primer estadio de su existencia espiritual, la capacidad del hombre para hacer «nuevas combinaciones» aparece ya plenamente formada, y el secreto de su naturaleza progresista reside en su talento natural y en su deseo de innovar. El ritmo del progreso no es uniforme a lo largo de la historia, y esto tanto para Condorcet como para Turgot. Las primeras fases del estado de barbarie habían conocido un débil desarrollo, porque el hombre, agobiado por las tareas repetitivas de la caza, la pesca y la agricultura, no había gozado del ocio suficiente para efectuar las «nuevas combinaciones» portadoras de progreso. Las civilizaciones más elevadas surgieron de la circunstancia de un excedente que permitió a algunos hombres dedicarse por completo a la meditación y observación de la naturaleza –fórmula todavía familiar a los historiadores marxistas del crecimiento de la conciencia–, si bien no es posible detectar un influjo directo de Condorcet ya que esta idea se había popularizado a partir de la década de 1840. Contrariamente a los primitivos, más dependientes de la necesidad, Condorcet estima que los hombres de la civilización dispusieron de tiempo suficiente para estudiar los nuevos fenómenos que el azar había puesto ante de sus ojos. El progreso seguía siendo, como ya dijera Turgot, una realidad básicamente dependiente del acto individual de un hombre dotado de un talento especial, aunque el papel del genio recibe un tratamiento algo distinto. Para Condorcet, cada invención tuvo que satisfacer una necesidad social en un momento histórico dado antes de poder ser adoptada por el pueblo. Turgot se obsesionó con la suerte personal del genio, susceptible de ser aplastado por condiciones políticas adversas. Si bien Condorcet rindió homenaje a la figura del genio, recalcó sobre todo el papel del Estado en la sociedad y su capacidad de asimilar cualquier invención una vez salida a la luz pública. En la obra de Condorcet, el instante decisivo del acto progresivo no es el descubrimiento inicial, sino la aceptación del mismo. Con filial diferencia para con Turgot, el título de la *Esquisse* conserva un resabio intelectualista y elitista, aunque a la hora de aplicar el proceso histórico, el peso de la argumentación se vuelca sobre todo del lado de lo social.

El secularista Condorcet no podía seguir derivando la idea de progreso de una fuente divina, como si de un atributo más de la divinidad se

[17] CONDORCET, *Oeuvres*, VI, 346.

tratara[18]. Vico, Turgot y Herder habían proclamado la existencia de las leyes históricas en el mundo a partir de argumentos impregnados de una coloración teológica y teleológica. Se ha dicho con razón que, para el pensamiento alemán, la ilustración significó por regla general ilustración de la teología. ¿Podía un Dios racional haber hecho una ley del movimiento de los planetas, y dar un sentido coherente a la materia orgánica e inorgánica, y abandonar en cambio la historia humana al capricho de los accidentes? ¿Podía un Dios, que era la bondad infinita, haber creado la más noble de sus criaturas para que su vida en la tierra fuera una cosa sin sentido, como una sucesión desordenada de acontecimientos, tan contraria a una naturaleza racional? La respuesta de Herder fue una piadosa negativa. ¿Podía la Naturaleza haber dotado al hombre de razón sin darle la oportunidad de desarrollarla en el tiempo?, se preguntó a su vez Immanuel Kant; pues estaba claro que el hombre «medio animal» de la época no podía representar el total cumplimiento de sus capacidades racionales y éticas. La teodicea histórica de Turgot reflejó todavía una manera de pensar análoga y cuasi religiosa. Pero, para Condorcet, «el sin Dios», que no creía en la teleología del progreso, ninguna de estas consideraciones religiosas era capaz de ganar su asentimiento.

Desde el principio, Condorcet liberó el proceso histórico de sus elementos cristianos y ceremoniosos. Ya no se trataba de una teología civil, como en el caso de Vico, ni de una teodicea a la manera de Turgot. Condorcet secularizó con plena conciencia la historia universal de su maestro inyectándole un componente marcadamente antirreligioso, si bien las fuerzas dinámicas de la tierra seguían sin cambiar tras haber borrado la huella de Dios en el tiempo. La historia perdió una sanción trascendental, pero las metas mundanas más importantes de Turgot quedaron intactas y los impulsos psicológicos de los hombres se mantuvieron inalterados. En vez de una Providencia que actuara en la historia, la aventura humana debía funcionar en lo sucesivo con sus propias leyes. El progreso se convirtió en una creación autónoma de hombre, libre de una voluntad o teleología divinas. En vez de detectar una cualidad única y divinamente ordenada en la historia humana, distinta de la historia natural, Condorcet proclamó la completa identificación de la historia con las demás ciencias. Aunque no fuera una ciencia tan previsible como la física, podía, con todo, conservar el carácter fundamental de ciencia, considerando sus datos como verdades con un alto grado de probabilidad. Condorcet pretendía someter las hipótesis históricas a las mismas pruebas rigurosas de la necesidad y la constancia que regían en las otras disciplinas. Armado de la teoría de la probabilidad, se creyó capaz de integrar las ciencias histórico-sociales dentro del concierto de las ciencias físicas, y pasar completamente sin la teología.

---

[18] El ateísmo de Condorcet era manifiesto y franco. No se puede aceptar la opinión de O. H. Prior expresada en su edición de la *Esquisse* (París, Boivin, 1933), pp. xi-xii, de que «es indudable que no fue ateo».

Al invalidar la idea de la «necesaria interrelación» o de la simple causalidad, Hume había contribuido más que cualquier otro filósofo a efectuar un acercamiento entre las ciencias físicas y las sociales; pues, si se negaba el carácter de absolutez a las ciencias físicas, entonces ambas formas del conocimiento quedaban reducidas al nivel de las ciencias de probabilidad. Cuando Condorcet habló de «hechos generales y constantes», quiso decir con ello hechos con un carácter lo suficientemente general para permitir una predicción razonablemente exacta. En este sentido, todos los fenómenos, tanto los humanos como los físicos, se podían medir con el mismo rasero. «Son igualmente susceptibles de ser calculados –escribió en un manuscrito–, y lo único que hay que hacer es reducir toda la naturaleza a leyes semejantes a las descubiertas por Newton con la ayuda del cálculo, y hacernos con un número suficiente de observaciones y con una matemática lo suficientemente compleja»[19].

Después de su famosa profesión de fe en el método científico en la décima época de la *Esquisse*, a la que sólo faltó un reconocimiento formal de la filosofía del canciller Bacon para ser completa, Condorcet se lanzó en un excursus sobre «nuestras esperanzas» respecto del futuro, por lo que entendía las esperanzas de los filósofos transcritas por él y que, según la evidencia empírica de la historia, tenían un alto grado de probabilidad de cumplirse. Deslizarse de una afirmación racionalista de metodología científica al reino del deseo no es una práctica demasiado rara en la ciencia de la sociedad para que nos detengamos demasiado en ello; sin embargo, la ingenuidad de esta transición en Condorcet resulta realmente sorprendente.

A juicio de Condorcet, el estudio de la historia podría desempeñar para la humanidad las mismas funciones que Augusto Comte reivindicaría después para la ciencia de la sociología. Era «una ciencia para prever las progresiones de la especie humana»[20], una ciencia de la predicción, siendo su capacidad de prever las cosas fuente de un inmenso poder. Con ello se hacía posible «amaestrar el futuro»[21]. Haciendo una separación nítida entre obstáculos y ayudas, que se podían registrar en el activo o en el pasivo del gran libro, la historia pasada podía darnos la clave del desarrollo futuro porque, en un sentido conocido por los antiguos, era un compendio de lecciones morales que enseñaban a la humanidad qué había que tomar y qué habia que dejar, así como el arte de minimizar el dolor histórico y regular la dimensión temporal de los grandes logros. La historia podía indicar, mediante lo que ahora llamaríamos una extrapolación, la tendencia futura general de la evolución de la mente humana; bucear en las aguas de las transformaciones pretéritas no era un simple juego para matar el tiempo, sino que instruía a los hombres en el arte de di-

[19] Cita de Alberto CENTO, *Condorcet e l'idea di progresso* (Florencia, Parenti, 1956), p. 84, en el Institut de France, MS 885, fasc. B, fol. 109.

[20] CONDORCET, *Esquisse* (1798), p. 24.

[21] Citado por CENTO, *Condorcet*, p. 164.

rigir el progreso. «Estas observaciones sobre lo que ha sido el hombre antes y lo que es hoy día conducirá posteriormente a asegurar y acelerar las nuevas progresiones que todavía le permite esperar la naturaleza.»

La historia también servía de profilaxis contra el prejuicio. A veces este fiel devoto de la razón se apoyaba en la historia para desinflar la arrogancia de los racionalistas autosuficientes que se creían totalmente emancipados de las actitudes provincianas de su tiempo. «El que se limita a conocer solamente la época en que vive, aunque goce de una clara superioridad con respecto a sus precesadores, se expone al peligro de mancharse con todas sus supersticiones; pues cada generación tiene las suyas, y sería muy peligroso creerse tan cerca de los límites de la razón que ya no hubiera de temer estos prejuicios»[22].

Aunque se da un determinado desarrollo progresivo –el retroceso absoluto es imposible–, a cuyo ímpetu no se puede oponer ya el género humano, queda una fuerza humana cuasi independiente que impone el paso o la medida del progreso y afecta a las condiciones ambientales de manera más o menos favorable. Si bien el estado actual del saber garantiza un futuro feliz para el movimiento global de la historia universal, una variable humana podría alterar los métodos para lograr la felicidad. «Y con el fin de que la dicha que nos promete nos salga menos cara, a la vez que se propague con mayor rapidez por vastas áreas y sea más completa en sus resultados, ¿no es cierto que necesitamos estudiar en la historia de la mente humana cuáles son los medios para superarlos?»[23]. Condorcet adoptó los argumentos de Turgot sobre la inevitabilidad del progreso como conclusiones lógicas para replantear acto seguido todo el problema: ¿cuál era el método más eficaz, más suave y más fácil para conseguir la perfectibilidad?[24]. En su *Fragment de justification* de julio de 1973, describe la misión de su propia vida precisamente en estos términos: «Persuadido desde tiempo ha de que la especie humana es infinitamente perfectible, y de que esta perfección no se puede detener a no ser mediante revoluciones físicas del planeta, consideré que el acelerar el progreso era una de las ocupaciones más gratificantes, y una de las principales obligaciones de un hombre que había fortalecido su razón con el estudio y la meditación»[25].

La narración de las nueve primeras épocas de la historia universal en la *Esquisse* revela que la constante búsqueda de la utilidad ha sido una motivación natural de la humanidad. Hay pasajes en los que se llama al progreso con el término de «instinto» o de «meta trascendente»; según se va describiendo época tras época, y analizando detalladamente los des-

[22] CONDORCET. *Mémoire sur l'instruction publique*. en *Oeuvres*, VII, 355.

[23] CONDORCET. *Esquisse* (1798), p. 58.

[24] En su discurso de recepción en la Académie Française, el 21 de feb. de 1782, ya había hecho su profesión de fe: «Cada siglo añadirá nuevos conocimientos al siglo que le ha precedido, y estas progresiones, que nada podrá en lo sucesivo detener ni suspender, no tendrán más límites que los de la duración del universo». *Oeuvres*, I, 390-391.

[25] Ibid., p. 594.

cubrimientos concretos, las invenciones y los saltos morales, queda sobradamente claro que existe un impulso utilitario fundamental en el hombre; si se le deja actuar espontáneamente, siempre buscará lo útil y lo agradable, el *utile et dulce* de Hume, en el sentido económico al uso entre los enciclopedistas del dieciocho[26]. Desde los primitivos en adelante, los hombres siempre adoptaron una práctica que, aunque estuviese expuesta al azar, les hiciera gastar menos energía, fuera menos costosa y les proporcionara mayor placer. Fue esta identificación del *progressus* de la humanidad con la ley del mínimo esfuerzo la que provocaría la cólera de Nietzsche, paladín de la Voluntad, contra estos pasivos optimistas. Para Condorcet, todo progreso de importancia era una conclusión alcanzada por hombres razonables totalmente imbuidos por el espíritu de la utilidad racional. El avance trascendental en la moral descrito en la segunda época, por ejemplo, cuando los hombres dejan de estrangular a los cautivos de guerra, fue la consecuencia lógica de un ligero atisbo de espíritu contable, por el que los conquistadores se percataron de que un esclavo joven y robusto producía un trabajo que sobrepasaba en rentabilidad los costes de su manutención. Antes de estas conclusiones racionales, la humanidad vivió esclava de la necesidad. Naturalmente, hubo momentos en que se precisó la intervención del genio –el genio de la utilidad– para apuntar dónde se hallaba el nuevo beneficio antes de que la gran masa de la humanidad ignorante y no pensante se diera cuenta de ello. Este principio de utilidad fue la fuerza motora en todo tiempo y lugar y condujo al establecimiento de instituciones idénticas en circunstancias similares. Las necesidades comunes abocaban a parecidas soluciones utilitarias, se pensaba en el siglo XVIII. Instituciones tales como el feudalismo no eran privativas de la Europa occidental, sostenía Condorcet, sino una forma universal «que se encontraba casi por todas las partes del mundo en todos los estadios de civilización siempre que un mismo territorio era ocupado por dos pueblos entre los que la victoria había establecido una heredad desigual»[27]. Este tipo de pensamiento histórico fue muy corriente entre los filósofos monistas del siglo XVIII. Hallamos un paralelo clarísimo en la gran orden de las necesidades de Court de Gébelin –sabemos que Condorcet conocía su *Monde primitif*–. Si se dejaba actuar a los hombres libremente, «naturalmente», estaba convencido de que producirían una serie de innovaciones funcionales que aumentarían sin cesar su felicidad. Condorcet no fue un teórico profundo de los motivos humanos, y su visión de la historia universal no debería leerse demasiado al pie de la letra. Hay veces en que, siguiendo el espíritu del *Discours préliminaire* de d'Alembert, compagina con la utilidad un concepto abstracto como la curiosidad científica, considerada como impulso progresivo de la humanidad; no obstante, y por regla general, la historia no era sino una sucesión de necesidades reconocidas y de necesidades satisfechas, en el transcurso de

[26] CONDORCET, *Fragment de l'histoire de la x^e époque*, en *Oeuvres*, VI, 378-379.
[27] CONDORCET, *Esquisse* (1798), p. 58.

la cual el hombre había ido acumulando un arsenal cada vez mayor de verdades morales y científicas.

El que esta progresión uniforme no hubiera sido la experiencia pasada de la humanidad se debía a la intrusión de ideas no funcionales y falsas, como las religiosas, que habían confundido a los hombres, distorsionando e interrumpiendo las operaciones normales y «naturales» de su utilitarismo. La intromisión de motivos ajenos había dado como resultado la guerra del progreso contra el prejuicio, convirtiéndose precisamente en la sustancia y tema central de la historia. Pero el triunfo del sensacionalismo de Locke, instrumento incomparable para el análisis de las ideas, serviría en lo sucesivo de «perpetua barrera entre la humanidad y los viejos errores de su infancia, librándole de la posibilidad de volver a su primitiva ignorancia como consecuencia de los nuevos prejuicios...»[28].

En el pasado se habían producido grandes parones. «¿Imaginaría alguien que todo el sistema de las facultades humanas de todos los individuos pudiera hacer siempre un progreso metódico tal que no hubiera en ninguna parte del sistema ni contratiempos ni desórdenes, y que todas las facultades se perfeccionaran al mismo tiempo de acuerdo con un feliz sentido de la proporción, manteniendo constantemente entre las partes un equilibrio sumamente favorable para la felicidad de toda la especie?»[29]. Un equilibrio absoluto de este tipo habría sido imposible; de ahí la gran variedad de vicisitudes históricas y la desigualdad en el desarrollo de los pueblos y los individuos. La historia aparece como un inmenso campo de batalla entre las fuerzas favorables a la verdadera utilidad y las contrarias a ella, que obedecen a los dictados de la religión, de un sistema filófico o de una estrategia política de dominación absoluta. Es una versión bastante parecida en el fondo a la lucha entre los promotores de la novedad y los partidarios de la rutina, de la que había hablado Turgot. De manera más explícita que en dicho filósofo, los cuerpos religiosos de todas las edades aparecen como los abanderados del antiprogreso, opuestos a las legiones progresistas del bien. Las intrigas urdidas por las castas organizadas de los perversos sacerdocios con objeto de mantenerse en el poder, y sus deliberadas conspiraciones para que la gran masa del pueblo no salga de su ignorancia, es un tema archirrepetido en el pensamiento del siglo XVIII, al que Condorcet dará consumada expresión. Hay que señalar, finalmente, que la tiranía sacerdotal implantada estaba condenada a desaparecer porque el espíritu sano de los hombres, de las almas virtuosas y de los utilitaristas naturales acabaría abriéndose paso a través del enjambre de mentiras sembradas por los conspiradores teológicos, y haciéndose con las riendas de la verdad. La falsedad no podía perpetuarse indefinidamente, ya que los sacerdotes no tardarían en contradecirse los unos a los otros y en revelar sus propias inconsistencias. En toda esta visión dramática de la historia late la convicción de que la virtud triunfará

[28] *Ibid.*, pp. 236-237.

[29] CONDORCET, *Fragment de l'histoire de la première époque*, en *Oeuvres*, VI, 378-379.

al final y que, por opresiva que sea la tiranía de las tinieblas y del mal, la tenaz energía del hombre en su búsqueda de lo útil acabará sobreponiéndose a todo.

Las nueve primeras épocas de la *Esquisse* son en gran parte una diatriba contra los enemigos clericales. Turgot todavía mostró un cierto respeto hacia el cristianismo al estudiar el desarrollo del pensamiento racional; pero Condorcet declaró guerra sin cuartel contra *l'infâme*. La denuncia sistemática de los sacerdotes y demás impositores religiosos de todas las naciones produce el efecto de un sermón repetitivo. En su refutacion de la valoración de su amigo del papel beneficioso de la Iglesia en cuanto a la educación de los bárbaros del norte, Condorcet exclama: «La sangre de millones de hombres masacrados en el nombre de Dios está todavía caliente. En cualquier rincón de este nuestro mundo hay alguna víctima de la intolerancia religiosa»[30]. Los cátaros medievales aparecen pintados con trazos heroicos, como los primeros que se propusieron acabar de una vez con las mentiras de los conspiradores, toda vez que el sojuzgamiento de los herejes por parte de ejércitos fanáticos, azuzados por la casta de los sacerdotes, es algo que se lamenta profundamente por significar la pérdida de unos queridos hermanos en la tarea del progreso y la revolución. Pero, afortunadamente, las derrotas de los justos no son sino pasajeras, pues las fuerzas de la luz pisoteadas en un sitio vuelven a surgir en otro distinto, y no existe ningún poder, por violento que sea, capaz de ahogar definitivamente la difusión de las nuevas ideas.

El combate histórico, casi zoroástrico, entre las luces y el oscurantismo había estado marcado por una serie de grandes descubrimientos tecnológicos y científicos, que se convirtieron en los jalones naturales del cuadro universal pintado por Condorcet. Las primeras fases de la civilización fueron desarrollos relativamente simultáneos en diferentes partes del planeta, pues la naturaleza humana primitiva era la misma por todas partes; sólo con el florecimiento del genio griego se produjo un cambio verdaderamente trascendental en la línea regular del progreso racional europeo. Pero, ay, los sistematizadores y los sectarios de todas las escuelas griegas ocasionaron su propia caída: Condorcet abominaba del saber institucionalizado de Grecia, Roma y China casi tanto como de los escolásticos medievales. Los metafísicos y sistematizadores de todas las edades, hombres con tendencia a suscitar cuestiones que las más de las veces no tienen respuesta y a construir «una filosofía de palabras», eran tan enemigos del progreso como los sacerdotes y los fanáticos religiosos[31]. El verdadero saber se limitaba a lo que él llamó «les sciencies réelles»[32], por lo que entendía precisamente lo mismo que entenderían unos cuantos años después Mme. de Staël y Saint-Simon cuando introdujeron el neologismo de «sciencies positives»: la ciencia empírica simple y directa, a po-

[30] CONDORCET, *Vie de Turgot* (Londres, 1786), p. 10.
[31] CONDORCET, *Esquisse* (1798), p. 128.
[32] *Ibid.*, p. 88.

der ser con un fundamento matemático –sólo éste era el verdadero saber acumulado a través de los siglos–. Las filosofías eran religiones disfrazadas que conducían invariablemente a la decadencia de la verdadera ciencia. En sus momentos de triunfo, el cristianismo no había hecho sino apoderarse de los restos de una veintena de sectas y sistemas rivales greco-romanos que se había agotado combatiéndose inmisericordemente bajo el Imperio, perfecto signo de «la total decadencia de las ciencias y de la filosofía»[33]. El cristianismo medieval, que ocupó un período vacío de desolación tras el florecimiento del genio griego, fue el blanco constante de su afilada elocuencia. «Las ensoñaciones teológicas y las imposturas supersticiosas son las únicas expresiones del genio humano durante esta época, siendo la intolerancia religiosa la única moral que se practica; de este modo Europa, atosigada por la tiranía sacerdotal y el despotismo militar, tuvo que esperar pacientemente entre sangre y lágrimas el momento en que el nuevo saber le permitiera renacer a la libertad, al humanismo y a la virtud»[34]. Para Condorcet, el mundo estaba asistiendo todavía a una lucha a muerte entre el cristianismo y el progreso, los dos grandes polos opuestos e irreconciliables en el terreno de los valores tanto científicos como morales.

El ángel progresista de la salvación aparecía disfrazado de científico árabe, que había transmitido a los europeos lo que descubrieran los griegos, conservaran los romanos y destruyeran los siglos medios. El filósofo anticlerical prefería que la nueva iluminación procediera del Islam que no del rancio cristianismo. Condorcet estaba menos impresionado que Turgot por los desarrollos medievales habidos en el ámbito de las artes como preludio a la ciencia renacentista. El mundo medieval era una edad realmente oscura. Con la restauración de las artes y las ciencias la humanidad tenía que reanudar con el progreso allí donde lo habían dejado los antiguos, desechando por estéril toda una era de la existencia humana.

En el gran resurgir ocurrido tras los siglos medios, el arte de la imprenta ocupó un lugar privilegiado; en efecto, los conspiradores del mal se enfrentaron, a causa de ella, con un temible enemigo difusor de la verdad científica a través de territorios tan vastos que resultaba imposible detener su expansión. Como ya aparece en Turgot, la extensión del progreso y la masiva promulgación cuantitativa de las nuevas ideas modificarían radicalmente en el futuro el equilibrio entre la luz y las tinieblas. Durante las fases iniciales del esfuerzo antirreligioso, los enemigos de la conspiración sacerdotal habían tenido que mostrarse circunspectos. Los nuevos hombres, recién emancipados de la superstición, no se habían atrevido todavía a atacarla frontalmente; por eso habían tenido que introducir sus ideas de manera paulatina y con mucho tiento en los libros leídos por las clases superiores, acudiendo a la astucia en vez de a la invectiva declarada y teniendo así en cierto modo engañados a los perseguido-

[33] *Ibid.*, p. 129.
[34] *Ibid.*

res de la verdad. Para hacer definitivo el resquebrajamiento del sistema sacerdotal de la Edad Media, Condorcet habló de la necesidad de una «contraconspiración de la verdad» mediante el resurgir de sociedades secretas de carácter filosófico, cuyas huellas se habían perdido. Incluso aventuró la hipótesis de que la orden de los Templarios había sido una organización clandestina de este tipo, entregada a la propagación de la verdad, y que había sido éste el verdadero motivo por el que se la había perseguido y exterminado. Al preguntarse sobre la clase de hombres que asumirían la tarea de combatir contra la autoridad sacerdotal, su contestación era bastante vaga, hablando de «los que poseen una mente sana y una naturaleza más abierta y elevada...»[35].

La historia del progreso de la mente humana consistía en la crónica de los príncipes del intelecto, que, en ocho o nueve ocasiones críticas, habían tomado partido por la libertad del espíritu humano. Cada fase era un acto distinto en este drama, siendo el argumento casi siempre el mismo: siempre había un cuerpo de hombres voluntariosos, un genio heroico, un conflicto de poderes y un triunfo momentáneo con el reagrupamiento de los agentes del mal, quienes, envalentonados con el nuevo saber adquirido gracias a los descubrimientos del genio, cerraban de nuevo las puertas del templo de la razón y practicaban sus ritos malvados, que convertían en tradición. El drama era interpretado generalmente por personajes aristocráticos a la manera de la tragedia clásica. El pueblo como tal apenas si aparecía para nada en este proceso histórico. Condorcet era plenamente consciente de la inclinación que había hacia la decadencia, sobre todo entre los conspiradores de la casta sacerdotal o filosófica. En las primeras fases, tras las aportaciones trascendentales del genio, todos, inclusive los sistematizadores teológicos, eran inventivos, pero a medida que pasaba el tiempo y recibían nuevos estímulos, sus obras se volvían rancias y manidas, y al final ni siquiera eran capaces de entender sus propias tradiciones. Los malvados sacerdotes se servían del brazo secular de los tiranos, pero les ocurría como a las bandas de ladrones, que acababan disputándose entre ellas. Cada lado reclutaba nuevos efectivos, con frecuencia hombres de mentalidad no partidista, y estas personas se aprovechaban de las luchas intestinas para introducir nuevas propuestas en el combate ideológico. Las fuerzas tradicionalistas en pugna se veían obligadas por su insaciable sed de poder a servirse de los buenos genios, y estos recién llegados, una vez ambientados en la nueva situación, tomaban posesión de la ideología, tocada ya de muerte.

Condorcet, como tantos filósofos modernos de la historia anteriores a Hegel, recurrió frecuentemente a un género primitivo de dialéctica histórica. Como la historia era un conflicto entre las fuerzas del bien y del mal, y como el mal había salido triunfador durante muchos siglos, los partidarios del progreso tenían que demostrar cómo podían surgir del seno del viejo orden fuerzas contradictorias. Un ejemplo de este proceso

[35] *Ibid.*, p. 162.

era el crecimiento del saber en la última fase de la Edad Media, a pesar del oscurantismo de la sociedad y de la insaciable sed de poder. Los sacerdotes, en el mismo acto de preparar su ofensiva contra los propagadores secretos de la verdad, tuvieron que estudiar los argumentos liberales que se esgrimían contra ellos. Asimismo se vieron obligados a hacerse eruditos con el fin de suministrar pruebas que afianzaran su posición contra sus rivales del brazo secular. Los reyes, por su parte, tuvieron que fundar escuelas de jurisconsultos en un esfuerzo supremo por mantener en pie sus regímenes temporales. De este modo, en las propias filas de los fanáticos, y pese al interés viciado y la mala voluntad de los sacerdotes y los señores, el saber y la ciencia acabaron difundiéndose, y una nueva luz apareció precisamente como consecuencia de querer consolidar el poder de la superstición.

Las Cruzadas fueron otro ejemplo de la cruda «dialéctica» de la historia de Condorcet. El prejuicio religioso había empujado a los cristianos europeos a luchar en el oriente, pero de estas guerras salieron consecuencias desastrosas para los regímenes antiprogresistas del feudalismo. Las cruzadas debilitaron el poder de los señores. Se entró en estrecha relación con los pueblos árabes y con sus saberes hasta el tal punto que, si los cristianos de la baja Edad Media no superaron la ciencia arábiga, por lo menos se puede decir que la igualaron. «Estas guerras emprendidas en nombre de la superstición sirvieron para destruirla»[36]. Incluso el escolasticismo, pese a todas sus sutilezas excesivas y a sus falsas ideas, desarrolló la mente humana y se convirtió en «el primer origen del análisis filosófico que ha sido desde entonces la fuente fecunda de nuestro progreso... Dicha escolástica no llevó directamente al descubrimiento de la verdad, ni siquiera sirvió para tratar sobre ella ni para valorar sus pruebas; sin embargo, sí sirvió para las mentes...[37].

El tratamiento que hace Condorcet del descubrimiento del cañón y la pólvora es sin duda su ejemplo más claro del bien progresista que emana del mal tiránico. Las nuevas armas eran agentes de retroceso si se evaluaban en términos de la moral pacifista del siglo XVIII, ya que aumentaban las posibilidades de destrucción. Pero a largo plazo, el efecto del cañón no podía ser menos beneficioso. Los guerreros se volvían menos feroces porque la pólvora los obligaba a pelear a mayores distancias entre ellos. El elevadísimo coste de las expediciones militares hacía que las naciones más belicosas se dedicaran al comercio y a las artes de la paz con objeto de poder financiar sus guerras. Por último, el descubrimiento de la pólvora reducía la probabilidad de que una invasión súbita de bárbaros, empujados por un coraje ciego, aplastaran a los pueblos menos aguerridos pero más civilizados. «Las grandes conquistas y las revoluciones que les siguen se han hecho prácticamente imposibles»[38]. La pólvora reducía la supe-

[36] *Ibid.*, p. 164.
[37] *Ibid.*, p. 168.
[38] *Ibid.*, p. 171.

rioridad del jinete y, a la larga, disminuía el prestigio de la nobleza. Así, una invención que había amenazado con destruir la especie humana barría los últimos obstáculos para la consecución de la verdadera libertad e igualdad entre los hombres. La «astucia de la razón» es una concepción peremne de la historia filosófica; la práctica totalidad de los profetas modernos han recurrido a ella. «Las propias pasiones de los hombres y sus intereses falsamente entendidos los conducen a propagar la luz, la libertad, la felicidad, y a hacer el bien a pesar de ellos»[39]; en estos términos simples expresaba Condorcet dicha idea en uno de sus manuscritos.

En la historia secular de Condorcet, los que se oponían a la libertad, sobre todo en el terreno de la ciencia, eran los malos, y, a este respecto, los rígidos sistematizadores filosóficos entraban en el mismo saco –eran condenados al fuego eterno por los progresistas– que los teólogos y los dogmáticos clericales. Las primeras secciones de la *Esquisse* continúan la tradición de Turgot asociando indisolublemente libertad y progreso. Siempre que había aparecido un período de decadencia, con un frenazo temporal del progreso –como bajo los últimos califas, en China, o en la Europa cristiana de la Edad Media–, Condorcet hallaba una explicación adecuada casi exclusivamente a partir del hecho de la supresión de las libertades por parte de un poder tiránico. Las instituciones absolutistas del cristianismo habían sido antihumanas no sólo a causa de las crueldades cometidas con sus enemigos, sino por negar a la humanidad ese progreso en libertad que era naturalmente capaz de lograr.

En el siglo XIX, esta manera de contemplar los acontecimientos se convirtió en el marco obligado de cualquier concepción popular, liberal y anticlerical de la historia universal. Pero, en esta defensa de la libertad como motor del progreso, Condorcet se encontró en seguida con un dilema, con lo que penetró una especie de tensión en el meollo mismo de su sistema, convirtiéndose en la piedra angular del desarrollo del concepto –dilema, por cierto, todavía no resuelto–. Resultó que había un conflicto, por no decir una contradicción, entre la libertad y el ritmo ideal del progreso. El problema aparecía planteado sobre todo para el futuro de la humanidad; en el pasado no había sido muy acuciante, ya que los poderes espirituales históricos y sus encarnaciones organizativas habían degenerado siempre en baluartes antiprogresistas. El cristianismo medieval nunca apareció ante la consideración de Condorcet como el depósito y trasmisor de los logros de la humanidad, como ocurriera con el joven Turgot, ya que sólo veía en él la espada represora que degollaba al genio en su cuna, ahogando al mismo tiempo la verdad. La proclamación de la libertad de investigación había sido hasta entonces el grito natural de todos los progresistas. Pero ¿qué ocurriría en el futuro? ¿Era la regla de la libertad, aplicada con el absolutismo de Turgot, el mejor modo de conseguir el progreso con la mayor rapidez humanamente posible? ¿O había tal vez otro camino? La unión de la libertad y el progreso podía resquebrajarse,

[39] Bibliothèque Nationale, N.a.fr. 4586, fol. 214.

cediendo terreno la libertad ante la perspectiva de un desarrollo acelerado, sometido a una determinada organización con sus consiguientes restricciones. Esta alternativa tuvo muchas ramificaciones en la teoría de Condorcet, la cual resultó ser algo más que una mera repetición de las reflexiones de su admirado predecesor.

Progreso en la igualdad

Para Turgot, la difusión del progreso todavía se parecía a un acto benevolente de la monarquía ilustrada; en manos de Condorcet, el progreso en la igualdad se convirtió en un elemento constituyente e intrínseco de la idea. Hacer de los hombres seres más o menos iguales se convirtió en un valor moral y en un objetivo prácticamente independiente, válido por sí solo. La extensión de la ilustración entre las distintas naciones y la disminución de las desigualdades había sido para Turgot una meta estrechamente ligada a la moralización del pueblo, subyaciendo siempre otro propósito, arraigado en una sospecha de tinte aristocrático: salvaguardar las adquisiciones de la humanidad de posibles levantamientos de la plebe ignorante. En Condorcet aparece una valoración de los usos positivos de la democracia para el progreso, que el filósofo prerrevolucionario de simpatías nobles no podía ver con buenos ojos. Condorcet modificó la teoría de Turgot de la incidencia del genio, junto a la idea de que se trataba de algo prefijado en una proporción infinitesimal respecto a la población de cada época; así, propuso una proporción diferente: los científicos creativos están en proporción directa con el número de personas sujetas al influjo de la educación racionalista. Si el Estado facilita la instrucción necesaria a un número grande de habitantes, el total de los científicos productivos se multiplicará considerablemente. El agente del progreso es todavía el científico, pero ya no es el genio semidivino de Turgot, ese raro coloso de la mente; aparece más bien como una probabilidad estadística de la ilustración de las masas.

Condorcet se enfrentó a uno de los principales problemas históricos de la idea del progreso: el valor relativo del progreso científico intensivo entre la élite y el del progreso extensivo del saber científico entre las masas. ¿Cuál de los dos debía de ser preferido? Siempre se opuso, por su parte, a las doctrinas de «la doble verdad» que se habían hecho corrientes entre los deístas y un sector de los filósofos, a saber, la idea de que había una verdad para las masas y otra verdad para la élite, a la cual le cabía el privilegio de entender los postulados científicos y matemáticos, y a nadie más. Era ésta una idea peligrosa a juicio de Condorcet por haber servido de base a la dominación de la sociedad por parte del sacerdocio jerárquico. En oriente, la concentración exclusiva de la verdad en manos de una élite había tenido como resultado el agotamiento de la creatividad científica. Condorcet democratizó la idea de progreso. Le gustaba tan poco que una clase educada pudiera hacerse con el monopolio del saber que estaba

incluso dispuesto a sacrificar en cierta medida la intensificación del saber científico entre la élite –éste era el punto crítico– en aras de su difusión entre las masas. Era saludable, por ejemplo, abolir el latín como lengua exclusiva de comunicación científica, aun con el riesgo de hacer caer un peso adicional en las espaldas de los hombres de ciencia, quienes tendrían que aprender en los sucesivo muchas lenguas y quitar por tanto tiempo a sus trabajos de investigación. El empleo de la lengua vernácula para sus publicaciones les impediría convertirse en una camarilla cerrada, opuesta a la clase de los ignorantes, y con ello se favorecería el progreso de la «masa de la especie humana»[40]. Asimismo, Condorcet se dio plenamente cuenta de la distinción que existía entre dos medidas de progreso –una intrínseca e intensiva, y la otra extensiva–, idea que en Turgot sólo estaba implícita. «Distinguiremos entre el progreso de la ciencia propiamente dicha, que se puede medir sólo en términos de las verdades que ha descubierto, y el progreso logrado por una nación en cada una de las ciencias, progreso éste medido tanto por el número de gente familiarizada con las verdades más comunes y más importantes como por el número y naturaleza de las verdades generalmente conocidas»[41]. En algunos pasajes de la novena época, Condorcet reduce claramente el prestigio del descubrimiento puramente científico para convertirlo en mero instrumento del bienestar popular. Para hacer un estudio histórico significativo, había que analizar las consecuencias de un nuevo descubrimiento científico, de un nuevo sistema de leyes, o de una revolución política, en la medida en que afectaban a «la porción más numerosa de una sociedad... Pues tal es el objeto de la filosofía, dado que todos los efectos intermediarios de estas mismas causas sólo se pueden considerar como fuerzas que actúan en última instancia sobre los que constituyen verdaderamente la masa de la humanidad»[42].

Sólo había un juicio de valor definitivo en el progreso de la masa de la humanidad. ¿Merecía realmente alguien un título honorífico? Esto lo decidiría el pueblo. ¿Había progresado realmente la razón humana y se había dado una auténtica perfección de la humanidad? Sólo se podía dilucidar esta cuestión examinando la condición del pueblo. El progreso se

---

[40] CONDORCET, *Esquisse* (1798), p. 210. Gran parte de la preocupación de Condorcet por la suerte de la pobre gente era todavía completamente abstracta y remota. Sus artículos sobre la educación de los trabajadores eran bastante paternalistas: como tenían que seguir trabajando seis días por semana, él se limitaría a inculcar unos cuantos preceptos morales simples, así como la enseñanza de las leyes elementales de la ciencia. Al parecer, no le gustaron mucho algunas tonadillas religiosas que cantaban mientras trabajaban; en su lugar propuso otras rimas moralizadoras, de las que dejó algunos ejemplos poco afortunados:

Le travail est souvent le père du plaisir
Plaignons l'homme accablé du poids de son loisir

O esta otra:

Les mortels son égaux. Ce n'est pas la naissance
C'est la seule vertu qui fait leur différence

Bibliothèque Nationale, N.a.fr. 23639.

[41] *Esquisse* (1798), pp. 213-214.

[42] *Ibid.*, p. 302.

inicia por regla general con un descubrimiento científico, pero el objeto de su desarrollo ha de ser la utilidad popular. En el pasado, las dos formas básicas de progreso, la moral y la científica, no siempre habían sido compatibles. Un alto nivel de información científica había sido en el pasado el monopolio de una clase sacerdotal que usó sus conocimientos para fines diametralmente opuestos al progreso moral de su sociedad. Este lamentable fallo radicaba en el hecho mismo de la exclusividad. En cuanto la ciencia moderna alcanzara un «cierto punto» de avance entre un buen número de naciones y penetrara en la masa del pueblo en alguna de las naciones cuya lengua y relaciones fueran universales (parece que se piensa en particular en Francia), se habría creado con ello un vínculo inquebrantable entre progreso científico y moral. En el pasado se habían dado casos en que el progreso científico de las élites había estado corrompido; la popularización futura de la ciencia haría imposible que el progreso se anquilosara en un sistema hierático y que sufriera graves percances.

Las esperanzas respecto del futuro que era capaz Condorcet de encontrar dentro de sí mismo se podían reducir a tres (este enemigo declarado de la iglesia católica también era triádico cuando se ponía a profetizar), todas las cuales tenían que ver con el principio de igualdad. Ante sus ojos aparecería una plataforma de excelencias en la ciencia y el bienestar, ocupada por las naciones francesa y angloamericana. (Así pues, se le puede considerar como uno de los precursores de la comunidad atlántica.) Con el tiempo, los demás pueblos de globo se elevarían a un estatus más o menos homólogo a este nivel sublime. Asimismo, existía una eminencia del saber científico y del bienestar en la élite de cada nación, y el progreso significaría la elevación de todos los hombres más o menos a esta categoría. Su tercera esperanza consistía en un deseo de perfección para el hombre en el plano biológico. También esto era un desarrollo que afectaría a todos los hombres de manera más o menos uniforme mediante la herencia de características adquiridas.

Condorcet pasa luego a verificar la validez empírica de estos deseos de igualdad. ¿Había alguna prueba en el sentido de que se verían colmados? Su pregunta adopta la forma de las cuestiones retóricas a las que ningún hijo de la Revolución, cualquiera que fuera su partido, podía responder con la negativa. ¿Había en la tierra algún pueblo condenado a vivir por siempre sin libertad y sin razón? ¿Había alguna necesidad profunda de que se dieran grandes disparidades en el conocimiento científico y en el bienestar general entre las naciones? ¿Era inevitable la existencia de los pueblos bárbaros? ¿Eran las grandes desigualdades en la ilustración y prosperidad de las distintas clases de una nación condiciones necesarias en un Estado civilizado? Como no encontraba ninguna base para responder afirmativamente, quedaba patente la verdad de la proposición contraria.

Las enormes desigualdades existentes en la sociedad de su tiempo eran debidas a un defecto mecánico en la administración y el arte social.

No había nada irremediable en la civilización que exigiera la persistencia de estas flagrantes diferencias. Condorcet no se oponía a la concepción de Rousseau sobre un estado de naturaleza feliz; por el contrario, aceptaba el argumento del *Second Discourse*, aunque en una forma modificada: hasta la época de la ilustración, el crecimiento de las artes y las ciencias había ido acompañado de una maximización desafortunada de la primigenia desigualdad natural, que no era muy notable, entre los seres humanos. Antes de que los hombres hubieran adquirido los talentos, las vanidades del amor propio y la moral comparativa, las desigualdades de nacimiento, desigualdades naturales, no habían tenido demasiada importancia. Sólo cuando un hombre individual acumulaba grandes poderes en el estado de civilización se convertirían las horribles desigualdades antinaturales en la base misma de una organización social opresora. Por fortuna, una tendencia opuesta se haría sentir en el futuro inmediato, un hito trascendental en la historia de la desigualdad humana en la tierra. Al mismo tiempo que se conservarían las artes y las ciencias, favoreciéndose su progreso, se manifestaría entre los hombres una disminución proporcional de la desigualdad. El fortalecimiento de este desarrollo representaría uno de los principales esfuerzos de la acción consciente futura, el objetivo práctico del «arte social». La igualdad absoluta nunca se lograría, aunque tampoco era de desear; en efecto, existían desigualdades benignas, excelencias especiales, atributos y capacidades irrepetibles que había que respetar (éste sería el tema precisamente del famoso discurso del amigo de Condorcet, Cabanis, pronunciado ante el Instituto en 1794-1795). Y había que alentarlas no por sí mismas, sino porque, parójicamente, aceleraban la igualdad general. Las desigualdades naturales de los «hombres de genio» de Turgot, esperaba Condorcet, contribuirían, ayudados por un ambiente favorable, a hacer realidad la igualdad mediante su acción en el terreno del progreso de la civilización. Las desigualdades naturales subsistirían pero ya no entrañarían un estado de dependencia, de empobrecimiento o de humillación para la gran masa de la humanidad.

Alcanzar un nivel de relativa igualdad significaba ser ciudadanos de una sociedad libre, y esto presuponía unos mínimos logros en el plano físico, intelectual y moral. Todos los seres humanos tenían una capacidad natural para razonar, que era preciso alimentar con el saber hasta que fueran capaces de discernir la verdad de la falsedad, emancipándose así de los prejuicios tradicionales, y ante todo de las supersticiones religiosas. Los hombres tenían que ser conscientes de sus derechos como ciudadanos y estar en condiciones de ejercer estos derechos libre e independientemente. El uso del libre arbitrio exigía una cierta holganza física. Las facultades naturales y las condiciones de vida tenían que estar lo suficientemente desarrolladas; de lo contrario, los hombres se sentirían demasiado desgraciados para cumplir con sus obligaciones elementales de buenos ciudadanos. Preludio a esta libertad y verdadera igualdad era la existencia de un clima social en el que la estupidez y la miseria no pasaran de ser meros accidentes, raras excepciones más que pauta y norma de la hu-

manidad. Condorcet el intelectual distaba mucho de ser indiferente a las necesidades elementales de la vida. La gratificación de las mismas era una condición *sine qua non*, algo que se daba por su puesto si se quería que tuviera lugar algún tiempo de evolución. Como Bacon y Leibniz antes que él, reafirmó la relación entre el progreso en la ciencia y la tecnología, por un lado, y la elevación del nivel general de prosperidad, por el otro. Al acabarse el siglo XVIII, la utilidad de la ciencia, aparte de su valor como ayuda para descubrir la verdad, se estaba imponiendo en la mentalidad de la época. Para Condorcet era éste el punto de contacto entre el progreso intelectual y el progreso moral.

La opinión que le merecía a Condorcet la situación política general lo confirmó en su persuasión de que el ideal de la igualdad estaba de hecho en el proceso de concienciación. Todos los hombres ilustrados de la tierra habían aceptado ya los principios de la Revolución francesa. Su difusión era tan grande que ningún obstáculo podía impedir su penetración en el último rincón del planeta. En este nuevo albor, los valores universales de la Declaración de los derechos del hombre no podían quedarse en monopolio de una camarilla de iluminados. Cuando las verdades de la Revolución francesa resonaran en las chozas de los pueblos esclavizados sus capacidades racionales se despertarían al punto y se pondrían a combatir por los mismos derechos de que gozaban los europeos. Condorcet pintó un cuadro bastante deprimente del hombre que soportaba el régimen colonial, pero sólo para afirmar a continuación que éste era un ser humano igual que los demás y que lo único que necesitaba era una chispa que despertara todas sus capacidades humanas en hivernación. Condorcet estaba sin duda trazando un bosquejo general del colonialismo del XVIII, del imperialismo del XIX y de las independencias del XX; aunque sus análisis están hechos a veces *sub specie aeternitatis*, lo cierto es que merecen ocupar un puesto de honor entre los emancipadores utópicos de todas las razas y pueblos oprimidos.

El movimiento hacia la igualdad no se daría al mismo ritmo y con las mismas características en todas las partes del mundo. Se trataba de un desarrollo desigual, por tomar prestada una frase del último Marx. La acción política de los gobiernos individuales determinaría el modo en que tendría lugar la revolución igualitaria. Entre algunas naciones, el reconocimiento de la inevitabilidad de este proceso tendría como consecuencia una transición pacífica; entre otras, la testarudez y ciega resistencia de los tiranos que llevaban las riendas del gobierno provocarían brotes de violencia. La responsabilidad de la elección entre una transición pacífica y una transición caótica recaía en las espaldas de los que ejercían ahora el poder. La revolución sería el destino que esperaba a aquellos regímenes que se negaran a aceptar el veredicto de la historia. Pero, en cualquier caso, eran inútiles estas resistencias ya que el mundo acabaría convirtiéndose a la ideología de la Revolución francesa.

Con el tiempo, todas las naciones y pueblos de la tierra se irían acercando al alto nivel de civilización y cultura alcanzado por las naciones ri-

vereñas del Atlántico, zona que marcaba el paso en el progreso igualitario universal. Esto presuponía la abolición de la esclavitud, del dominio colonial y de la explotación de una sociedad política por parte de otra. Los métodos con los que se conseguiría esto –pacíficos o violentos– importaban menos que el hecho de que era de todo punto necesaria una civilización universal entre iguales para conseguir el progreso total. En un pasaje bastante curioso, concede Condorcet la posibilidad remota de una irrupción de bárbaros procedentes de las mesetas de la Tartaria, con lo que quedaría cortado de raíz el progreso europeo –y, por ende, el mundial–; pero esto es sólo una reflexión fugaz. Los europeos pronto aumentarán en número con tal rapidez que inundarán todos los continentes, civilizando y asimilando a los pueblos atrasados. Los horrores de la esclavitud de las poblaciones nativas que pintara el abate Raynal con tanta indignación en su *Histoire philosophique* dejarán de existir para dar paso a un programa educativo univeral dirigido por los altruistas europeos, portadores de ciencia. En Saint-Simon, esta idea asumirá después la forma de la misión o cruzada de europeos blancos decididos a acabar con las religiones primitivas de Asia y Africa, y a imponer el cientificismo. Sólo había una verdadera forma de saber digna, y cualquier modalidad espiritual o cultura diferente representaba un grave peligro. Los progresistas tenían una fe tan grande en la validez objetiva de su civilización utilitaria y científica que su propagación univeral fue considerada en todo momento como un bien deseado. El eurocentrismo de la idea liberal de progreso, propugnado por Condorcet, se convirtió en uno de los clichés más generalmente admitidos en la época.

La sociedad científica

El elemento importante introducido por Condorcet en la idea de progreso no fue la idea trillada de que el estudio del pasado ayudaría al hombre en el futuro, variación frecuente en cualquier historia moralizadora, sino el sentido del *tempo*, la creencia de que la historia filosófica, una vez descifrada, enseñaría al hombre a modificar convenientemente el ritmo de la historia. Que el progreso era inevitable tras un cierto tiempo de desarrollo humano era algo que ya había demostrado Turgot. ¿Qué era, pues, lo que valía realmente la pena vivirse y cuál era el papel de cada hombre en la existencia? La solución de Condorcet sirve de prototipo a teorías parecidas que irán apareciendo a lo largo del diecinueve con Saint-Simon, Comte y Marx. Había un mérito especial en el acelerar la cadencia del progreso. Como estaba definido en términos de bien útil, cuanto antes se tuvieran sus frutos, mejor. Se podría lograr un hipotético ritmo máximo si se empleara en ello la totalidad del esfuerzo humano, y había que concluir que el no cumplir plenamente la misión progresista que cada uno tenía asignada constituía un grave delito contra la humanidad. Una vez que el progreso se había convertido en el absoluto de la

conducta humana, había una declarada inmoralidad en no favorecer el rápido disfrute del desarrollo total de que fuera capaz la humanidad en cada momento. Un retraso en el descubrimiento de una verdad abstracta no era una falta venial, porque el progreso de la ciencia podía transmutarse de la noche a la mañana –esto no lo discutía nadie– en progreso moral y en felicidad. Frenar esta marcha por cualquier razón aparecía, pues, como una gran iniquidad, pues equivalía a negar la felicidad al prójimo. Y, llevado esto hasta el extremo, acabó considerándose como un acto de criminal traición contra la humanidad.

La idología del progreso del XVIII ha empapado desde entonces todas las políticas del mundo, tanto en el este como en el oeste. Algunas de las diferencias que se aprecian en nuestros días entre las grandes potencias son de orden mecánico y organizativo: ¿a qué ritmo hay que progresar y qué precio hay que pagar en el terreno de las libertades en un estadio concreto del desarrollo? Condorcet fue uno de los primeros pensadores modernos que exploró los problemas planteados por estas dolorosas alternativas.

A través de toda la *Esquisse* y de los fragmentos que parece ser le pertenecen, Condercet comunica la sensación de que la humanidad se halla en una de las grandes encrucijadas de la historia, emoción que compartió por cierto con los otros dos genios de la filosofía que, aunque con edades diferentes, estuvieron vivos en el momento de la Revolución francesa: Kant y Hegel. La convicción de que toda la raza humana se hallaba en vísperas de un nuevo salto adelante en el terreno social hizo de Condorcet un militante activista y le persuadió a aventurar, tal vez sin plena conciencia de lo que conllevaba su decisión, un plan para el ordenamiento del progreso mundial. Turgot había concebido la libertad como el prerrequisito absoluto del progreso, como el aire mismo que tenía que respirarse en todo momento. Pero, de pronto, apareció el problema del ritmo, suscitando la cuestión palpitante de si, bajo la libertad, conseguía realmente la humanidad la cosecha máxima, a nivel extensivo e intensivo, de que era capaz la especie. Cuando el progreso se hubiera convertido en el absoluto moral, entonces se le podría pedir incluso a la libertad que cediera algo de sus prerrogativas. En toda su descripción de los mecanismos necesarios para la realización de su utopía, Condorcet tiende a suavizar la contradicción entre libertad y progreso, para mostrar que los hombres irán libremente a la organización, y que, en esta fase avanzada, el orden racional exige necesariamente la más completa organización. A veces expresa su confianza en que será factible gozar de los beneficios de la organización y de la libertad al mismo tiempo. Al introducir unas garantías libertarias, confía en evitar imposiciones más flagrantes y los peligros del control institucional, contra los que, tras haberlos debidamente estudiado y examinado, había arremetido con tanta fuerza en su historia universal. Se muestra con frecuencia muy incómodo negando la libertad absoluta, pero luego piensa en la causa del progreso y se deja deslumbrar por el nuevo orden que viene.

Un rápido repaso de las realidades de la organización científica a finales del dieciocho puede bastarnos para entender la novedad de la ruptura con la práctica en vigor, propuesta por Condorcet. A pesar de algunos ejemplos de cooperación internacional, particularmente en la selección de datos astronómicos, los descubrimientos científicos de los siglos XVII y XVIII habían sido realizados por individuos en solitario, hombres de un genio heroico. Durante la era revolucionaria, la sociedades culturales de París y de las provincias ofrecieron premios a trabajos que trataban sobre los temas más diversos, y un buen número de científicos eran pagados por el Estado en escuelas e institutos profesionales; pero, en todas estas tareas, la atención pública solía centrarse en los logros aislados de los individuos. Una profunda hostilidad hacia el *esprit de système*, que los ideólogos habían heredado de Condillac, les hacía impermeables a la noción de la experimentación colectiva; olía demasiado a escuela, con su tufillo típicamente «iniciático». Los científicos eran empíricos que publicaban sus descubrimientos a medida que los hacían, sin estar adscritos a ninguna «metafísica» de un maestro determinado, y, en cierto modo, su esfuerzo total contribuía a la perfectibilidad humana. La libre empresa en los negocios tenía su correspondiente en la investigación privada de las ciencias, y los beneficios que conseguía la humanidad eran excelentes en ambos campos. En las universidades, las sociedades doctas y las academias, la conciencia general de una comunidad intelectual europea no había hecho sino crecer con los siglos, pero había suscitado un espíritu de competición entre los científicos en vez de un deseo de combinación y coordinación. Un síntoma de estas rivalidades contenciosas era la enconada controversia sobre la prioridad de los descubrimientos científicos. La república de las ciencias no era necesariamente una familia feliz. Y no todos sus miembros se consideraban científicos profesionales (en vez de individuos que practicaban la ciencia por puro placer y curiosidad). Después de la muerte de Condorcet, con la implantación del Instituto y las grandes escuelas, la adopción de un sistema universal de educación y la promulgación del decreto de Napoleón según el cual había que publicar informes periódicos en las distintas clases del Instituto (antes de la reorganización radical de la clase de las ciencias políticas y morales), la comunicación entre los científicos y los estudiosos se hizo más íntima y regular –hubo una conciencia profesional creciente–, y el presidente de varias clases adoptó como costumbre expresar en las grandes ocasiones su fe en la idea de la unidad de la ciencia. Sin embargo, a pesar de reuniones más frecuentes, no había ningún tipo de interferencia con el científico individual cuando éste escogía un tema de investigación para acometerlo como bien le pareciera. El anuncio de los concursos de premios por parte de las distintas clases del Instituto tenía que ver con los problemas específicos de cada una de las áreas del saber, sin que mediaran esfuerzos coordinados para la solución de los mismos. Como tampoco se encargó ningún cuerpo interdisciplinar de formular los problemas de acuerdo con un esquema científico preconcebido. En este entorno histórico, los planes de

Condorcet, y después los de Saint-Simon, en vistas a la administración universal de la ciencia resultaban proposiciones revolucionarias que atentaban contra las costumbres en vigor[43].

Sacando su inspiración de la descripción que hace Francis Bacon de las actividades de la Casa de la Ciencia de Salomón en Nueva Atlántida, Condorcet propone una organización voluntaria de los científicos del mundo bajo una égida común y de acuerdo con un plan de investigación «perpetuo». Su comentario a *La nueva Atlántida* fue una de las últimas cosas que escribió. Considerado el manuscrito con perspectiva histórica, se nos aparece como una obra clave de transición entre el siglo XVIII y el XIX. Casi todo lo que dijo Condorcet en su *Esquisse* se puede asimilar fácilmente a sus concepciones de últimos de siglo; pero el nuevo énfasis que pone en la organización iba a tener una intensidad tal que casi ahogó los otros elementos de la idea de progreso. Para Condorcet, que escribía a las puertas de la muerte, se trataba de un programa de acción realista que podía muy bien ponerse en práctica en las generaciones posteriores e incluso a partir de la suya propia. Esta pieza es lo que los editores de la década de 1840 llamarían un fragmento, y su tono es discursivo; en él responde a las argumentaciones contra la viabilidad de la proposición heterodoxa, refutando a un imaginario interlocutor escéptico a la manera utópica clásica.

En el plan de Condorcet, un cuerpo supremo aseguraría la dirección de la ciencia, con independencia de todas las instituciones públicas, inclusive de las que funcionaban bajo un sistema político de corte igualitario. Aunque hacer de los hombres seres más o menos iguales era un objetivo social inmediato, Condorcet era plenamente consciente de que el espíritu de igualdad podía degenerar en deseo rastrero de excelencias, y que la mediocridad no gustaba de rivales peligrosos y temía «la penetración y severidad de un juez de modesto talento»[44]. Pese a toda su insistencia en la igualdad, que se hace patente en su teoría social y política, reconoce el abismo intelectual que separa a la gente corriente, que tiene el saber suficiente para llevar adelante las funciones ordinarias de la sociedad, de los grandes genios de la ciencia, para los que la adquisición de la verdad es una pasión que absorbe todas las esferas de la existencia. ¿Qué podía, pues, impedir al espíritu nivelador, aunque fuera en un plano elevado de excelencia, interferir en el progreso de las nuevas investigaciones científicas organizadas internacionalmente, que sólo el genio podía apreciar?

Era un requisito de la utopía de la ciencia de Condorcet que el grueso de la humanidad se emancipara de los groseros errores de la superstición

---

[43] La idea de las aventuras científicas en colaboración ya había sido mencionada repetidas veces por Condorcet en el transcurso de sus elogios a los colegas fallecidos, *Eloge de Haller*, en *Oeuvres*, II, 307: «Las progresiones sucesivas de estas ciencias pueden ser el resultado de la acción combinada de un gran número de hombres». En *Eloge de Linnaeus*, en *Oeuvres*, II, 432, describe la colaboración a nivel mundial entre Linneo y sus admiradores en la catalogación de nuevos especímenes.

[44] CONDORCET, *Fragment sur l'Atlantide*, en *Oeuvres*, VI, 600.

y que los logros científicos, dejando en un segundo plano el poder, las riquezas y la gloria militar, se convirtieran en canal por el que los hombres de talento dirigieran sus energías. El problema para el futuro era menos la intrusión de un estúpido tirano o la ignorancia de las masas que asegurar la superioridad del verdadero genio sobre el charlatán y evitar que la humanidad se embarcara en proyectos inútiles, que podían ser muy atractivos para hombres de poco ingenio, pero que no respondían a las necesidades urgentes de la ciencia. En efecto, ¿cómo podía una ciencia elitista, habiendo aceptado la organización en nombre del desarrollo acelerado, conservar su independencia y manejar los controles democráticos en una sociedad igualitaria? (pregunta esta que resulta familiar en la octava década del siglo XX). La gente corriente podía pensar sólo en términos de sus necesidades y deseos inmediatos, y, si tenía la voz cantante en la organización de la ciencia, sería casi imposible ponerse de acuerdo en cuanto al apoyo a un plan grandioso que superara las limitaciones naturales de tiempo, impuestas a un sólo científico o a un grupo científico nacional. Bacon había pensado en un monarca que emprendiera proyectos científicos más allá de la capacidad de cualquier genio individual, pero Condorcet no tenía nada claro que un gran rey, aun cuando se interesara por la ciencia más que por las cacerías, patrocinara estudios que ayudaran al desarrollo de la ciencia y de la humanidad teniendo que sacrificar en ello algunos de sus caprichos o una parcela de su poder.

Como sólo los científicos podían valorar en su justa medida las necesidades de su disciplina, Condocert ideó un mecanismo destinado a garantizar su independencia de influjos exteriores a la vez que impedía que sus pasiones tuvieran efectos contraproducentes en la elección de los proyectos, toda vez que se aseguraba un máximo de coordinación en todos los esfuerzos creativos. Como político, Condorcet fue uno de los grandes protectores de los derechos absolutos de los individuos cara al Estado; pero, cuando se trataba de la organización de la ciencia, aparecían brúscamente en su sistema de valores elementos totalmente nuevos. Los científicos del futuro, incluidos los genios que hubiera entre ellos, no serían capaces de lograr sólidos progresos mientras siguieran actuando aisladamente, aunque mantuvieran ocasionales contactos entre ellos. Como los descubrimientos realmente importantes del futuro precisaban observaciones en lugares esparcidos por toda la faz de la tierra y a lo largo de un período de muchas generaciones, era de todo punto necesario un plan global para la recogida de datos y para garantizar la constancia de la observación y la uniformidad del método. El científico solitario no podía acometer un proyecto de este alcance porque era un ser mortal y de recursos limitados. Los nuevos campos del saber que habría que explorar en lo sucesivo dependían de una cuantificación masiva de experimentaciones y observaciones científicas.

Como la mayoría de sus contemporáneos, Condorcet estuvo seguro siempre de que los problemas de la teoría científica habían sido resueltos en su totalidad, o que estaban a punto de serlo. Su organización mundial

daba por descontada una metodología común totalmente evidente y de fácil conocimiento; las cuestiones que preocupan actualmente a la filosofía de la ciencia no le molestaron en lo más mínimo, pareciéndole ilimitadas las perspectivas de acumular cada vez más datos y establecer correlaciones apropiadas entre ellos. Una vez puestos de acuerdo todos los científicos en cuanto al método, se seguiría un baremo general para la evaluación de las partes separadas en cualquier plan que se adoptara. Los científicos no podían, sin violar sus propias naturalezas y su sentimiento íntimo de lo justo, apadrinar un proyecto que fuera inútil o irrelevante. Seguía existiendo, nadie lo dudaba, el viejo cáncer de la envidia y la competitividad, sobre todo entre los que ocupaban altos grados en la jerarquía científica, lo cual podía conducir a conflictos sobre quién debía dirigir el cuerpo supremo de la ciencia. Para mitigar estos antagonismos, sugirió que el dictamen final no viniera de los propios rivales, sino de los estamentos más bajos, de hombres que no fueran tal vez lumbreras pero que estuvieran bien informados y no conocieran la pasión de la rivalidad porque, o bien fueran más jóvenes o simplemente científicos humildes que reconocían las limitaciones de su estatus. Aun cuando el ejército de los científicos errara en su selección, las consecuencias no serían desastrosas para la humanidad, ya que lo que verdaderamente importaba era la justicia pura y desnuda. Los farsantes y charlatanes tenían que quedar excluidos; a este respecto, el juicio del cuerpo de científicos bien informados en cada disciplina era concluyente. Por su parte, la opinión de los legos en la materia, por educados y listos que fueran, no valía tampoco en este caso.

Antes de que se pudiera instituir, la sociedad perpetua y universal para el progreso de las ciencias tenía que enfrentarse a peliagudos obstáculos en el ámbito de las voluntades y pasiones humanas. ¿Cómo se iba a convencer a un gran científico a que abandonara la espléndida autocracia de sus laboratorios individuales para unirse a la tarea de la común empresa universal? La respuesta de Condorcet era triple: en primer lugar, había una conciencia cada vez mayor en cada campo de que los problemas de la ciencia se habían vuelto demasiado complejos para que pudieran ser resueltos por una sola persona; en segundo lugar, el inminente y tremendo aumento en el número total de los científicos creativos no podía por menos de conducir necesariamente a la colaboración. En la décima época de la *Esquisse*, por el simple proceso de multiplicar la proporción existente entre científicos y personas educadas por la probabilidad de aumento en el número de hombres con formación adecuada, llegó a la conjetura de un asombroso plantel de científicos, al menos para la imaginación de un hombre del siglo XVIII. Entre estas numerosas personas reinaría una verdadera estima hacia todo el mundo, y ningún genio particular se encumbraría por encima de sus compañeros, como ocurriera a Newton. Así pues, los grandes científicos, más o menos iguales en cuanto a su capacidad, no durarían en aliarse los unos con los otros para acometer grandes empresas. Por último, los científicos estarían encantados en

participar en esta sociedad universal por curiosidad y por el placer de aprender nuevas verdades, pasiones que, alimentadas por científicos auténticos, superaban y reemplazaban el deseo natural y egoísta de celebridad individual.

En sus actividades políticas, Condorcet favoreció las frecuentes revisiones de la constitución francesa. Temeroso (como le enseñara a ser su amigo Turgot) de los peligros reales de que el progreso científico cayera en la rutina y en caminos trillados, defendió la idea de que su gran proyecto científico fuera revisado por cada nueva generación. Los filósofos del dieciocho, poseídos por el espíritu de innovación, estuvieron alertas para no caer en los vicios del pasado, y Condorcet no estaba dispuesto a permitir que los procreadores de un plan científico obligaran a las generaciones futuras a caminar por senderos de investigación preestablecidos. Sin embargo, reconocía que existía un riesgo parecido si se rompía la continuidad entre una época y la siguiente. Contestando a la argumentación de que un espíritu contencioso y parcial de una época posterior podía dar al traste con todo su plan, no sólo reformarlo, recordó que, en la historia de la ciencia, el espíritu conservador, tradicionalista y repetitivo había sido generalmente predominante y que era más de temer que cualquier innovación. El riesgo de que sus planes fueran igualmente dejados de lado estaba disminuido por la reiteración de su premisa básica de que una metología científica universalmente aceptada habría establecido unos parámetros generales que ningún científico del futuro se atrevería a violar. Así, se podían dar revisiones del plan global sin interrupción del proceso acumulativo de investigación entre una generación y la siguiente.

Por otra parte, ya estaban presentes entre los contemporáneos numerosos elementos embrionarios del espíritu de cooperación, predestinado a empapar a todo el cuerpo de los científicos. Estos reaccionaban con gran excitación ante el anuncio de cada nuevo descubrimiento, aunque tuviera lugar en las partes más remotas del globo. ¿Por qué no se iban a sentir igualmente emocionados ante la revelación anual de la nueva cosecha de verdades, producida por sus trabajos en común? La ciencia, como todas las instituciones humanas y las relaciones sociales, tenía que ser purificada de sus «fanatismos», del interés exclusivista, de las ambiciones y de las predilecciones de sus practicantes. Esto tenía que realizarse mediante una técnica similar a la que había aplicado Condorcet a los otros problemas sociales, con la elaboración de un apropiado dispositivo administrativo, con una disposición institucional bajo la cual resultara difícil, por no decir imposible, a cada pasión individual de celebridad desarrollarse a expensas de la excelencia. Al final la ciencia universal acabaría liberándose de la escoria del prejuicio personal, haciéndose objetiva.

Existía además otra amenaza para la constitución del cuerpo colegiado de los científicos progresistas de Condorcet: la rivalidad entre las disciplinas científicas. Para exorcizar el espíritu de rencillas del cuerpo de la ciencia, Condorcet predicó la unidad del sistema científico y habló de la

estrecha interdependencia de las ciencias sociales, matemáticas y físicas. Sin que tuviera que desaparecer la preferencia natural de cada científico por su propia disciplina, Condorcet expresó su confianza en la difusión de los conceptos generales de cada una de las ramas del saber entre todos los científicos. Con la propagación de la idea de la universalidad de la ciencia, la rivalidad entre sus distintas ramas, si no se conseguía abolirla del todo, sí se frenaría en gran parte. La estima exagerada de la ciencia a que uno se dedicaba era una característica del científico mediocre, incapaz de elevarse a las cimas de su propia disciplina y que, como revancha, cacareaba la preeminencia de su campo particular.

Un rasgo elemental de la sociedad científica de Condorcet era su naturaleza voluntaria e independiente; no estaba dirigida por el Estado, y los científicos se unían libremente a ella porque estaban convencidos que ésta colmaba sus más expansivas esperanzas. Así de fácil resolvía el conflicto entre libertad y organización. Había habido en el pasado descubrimientos individuales de gran trascendencia y, aunque seguía en vigor el juego anárquico de la investigación científica, algunas verdades nuevas saldrían a flote de manera fortuita en el curso de los siglos futuros; sin embargo, «el plan» incrementaría notablemente la cantidad de descubrimientos, su realización sería más certera, se minimizarían los elementos de azar y, sobre todo, se reduciría sensiblemente el factor tiempo. En este sentido, formuló una pregunta algo retórica a los hombres de ciencia reacios a unirse a la nueva sociedad: ¿con qué derecho privaban a generaciones enteras de seres humanos del goce de los frutos de sus investigaciones a causa de sus testarudas negativas a organizarse en un cuerpo? Era una inmoralidad no engendrar lo antes posible un descubrimiento que fuera de por sí factible; era simplemente un acto de perfidia contra el ideal del progreso científico. Acelerar la revelación de la verdad, con sus consecuencias humanitarias, era un artículo del credo del científico. Retrasarla era una acto anticientífico.

Según una versión de la mecánica organizativa de la sociedad científica de Condorcet, los que se adscribían a una «fundación» podían participar en la elección de un pequeño número de científicos cuya función consistía en redactar el plan general de operaciones. En vísperas de su muerte en 1794, y tras sus dolorosas experiencias en la Asamblea constituyente, Condorcet no se sentía demasiado entusiasmado respecto a la eficacia de los grandes cuerpos públicos. Así pues, aconsejó que la elección de los científicos se realizara por escrito, sin ningún discurso. «Hay que evitar por lo general las grandes reuniones. Esta es la única manera de conseguir una verdadera igualdad y de evitar el influjo de la intriga, la charlatanería y la verborrea; y conservar asimismo todo el imperio de la pura verdad y dejarse llevar por el conocimiento y no por las pasiones»[45]. Condorcet el experto científico se sentía cada vez menos bien entre los procedimientos parlamentarios democráticos. Murió antes de publicar a

[45] *Ibid.*, p. 652.

los cuatro vientos su desconfianza por las asambleas revolucionarias; sus sucesores Saint-Simon y Comte ya no se sentirían incómodamente ligados a un pasado populista.

Como recompensa a su contribución a la fundación, cada suscritor recibía las publicaciones científicas y un informe cada diez años sobre los nuevos descubrimientos (omitiéndose los muy recientes). Cada contribuyente podía escoger el proyecto particular en el que deseaba que se invirtiera su dinero; de todos modos, una décima parte de todo el dinero recogido se destinaba al mantenimiento de los proyectos a largo plazo o «a perpetuidad». Con todo, Condorcet estuvo muy alerta para que no hubiera una generación que ejerciera un influjo excesivo sobre el progreso futuro de la ciencia abandonando por completo ciertas ramas del saber. En las decisiones de los científicos electos, se requeriría una grandísima mayoría para modificar una parte básica del plan, y una simple mayoría para una modificación accidental. La renovación periódica de un tercio del cuerpo rector –ramalazo tal vez de la Constitución americana– aseguraría la continuidad e impediría que tuvieran un peso importante los prejuicios científicos de escuela. Aunque no se rechazaban las ayudas estatales, éstas quedaban sujetas a las mismas condiciones que las suscripciones de los demás miembros. La sociedad científica podía aprovecharse de ciertas facilidades gubernamentales, pero siempre conservando el carácter de la libre relación entre los poderes públicos y la asociación autónoma. Como su «repaso histórico» le había enseñado que siempre que el poder del Estado controlaba la ciencia, se había producido invariablemente un movimiento de decadencia –ahí estaban los árabes como ejemplo–, se opuso a la participación directa del gobierno en su sociedad científica. «Sólo incumbe a la asociación juzgar de manera independiente qué es lo que conviene acometer en el campo científico en un momento dado. Por su lado, incumbe a los poderes públicos juzgar, con la misma independencia, cuál de estos proyectos parece merecer su concurso o su munificencia»[46]. Una de las ilusiones más cándidas de Condorcet fue la neutralidad asumida por parte del Estado moderno en su relación con la ciencia. Nuestro organizador de la ciencia intentó equilibrar primorosamente elementos de innovación y libertad con elementos de conservación constricción.

El comentario de Condorcet a *La nueva Atlántida* constituye solamente un fragmento, cuyas inconsistencias nunca tuvo por cierto la ocasión de enderezar o aclarar. Así pues, no está del todo claro si la unidad básica de la organización de la sociedad es el Estado o el mundo entero. Empieza refiriéndose a «la unión general de los científicos en una república universal de las ciencias», para luego cambiar de onda y hablar de una unidad nacional. Al final volvió a la perspectiva de una sociedad científica universal y propuso, entre sus cometidos, el establecimiento de una lengua universal y bastante críptica (aunque en su momento muy

[46] *Ibid.*, p. 657.

relevante) «ejecución de un monumento que proteja a las ciencias incluso de una revolución general del planeta»[47].

De los manuscritos del Institut de France se deduce que, si bien es verdad que Condorcet confió en que la propagación del saber protegería a la humanidad contra cualquier recrudecimiento de la barbarie, no se tenían, con todo, las suficientes garantías contra «una conmoción del globo que, sin destruir enteramente la especie humana y sin tragarse en un abismo sin fondo a los monumentos erigidos por todas partes, causaría, sin embargo, la desaparición de las artes, de las ciencias y de todos sus vehículos ordinarios, inclusive las lenguas habladas actualmente». Esta frase es un eco claro de las ingeniosas teorías de Nicolas Boulanger. Condorcet estuvo muy preocupado por la idea de cómo el progreso podría sobrevivir a los, al parecer, inevitables cataclismos de la naturaleza, y por fin halló una respuesta en las lecciones de los jeroglíficos egipcios. Si la humanidad contemporánea plasmaba su saber en formas simbólicas y las grababa en estelas capaces de sobrevivir a las catástrofes más terribles, había grandes probabilidades de que un filósofo futuro, una especie de Platón redivivo, adivinara su significado aun cuando no entendiera ninguna lengua. De este modo, ni siquiera después de un diluvio, la humanidad no tendría que volver a empezar de cero, sino que podría seguir avanzando a partir de un nivel elevado de saber científico[48]. El motivo de la destrucción total aparecerá de nuevo en varios utópicos, en especial en los primeros escritos de Saint-Simon y en Fourier. La solución de Condorcet es una expresión apasionada de su voluntad de hacer eterno el tesoro científico del hombre.

Proyectos de trabajo

Tal vez sea el aspecto más notable de la teoría de Condocert su proyecto original de unos trabajos prácticos para una utopia realista del futuro. Nuestro genio adivino previó de hecho la dirección del quehacer científico en muchos campos durante los ciento cincuenta años posteriores a su muerte. Estos pronósticos acerca de las perspectivas de la ciencia hechos por científicos son, sin lugar a dudas, las profecías más importantes de la edad contemporánea.

La segunda parte del fragmento sobre *La nueva Atlántida* ofrecía un catálogo de las áreas de investigación más apropiadas a una sociedad que había roto los ligamentos espaciotemporales en cuanto a la planificación del futuro. Las observaciones diarias y constantes de la astronomía, la meteorología, la historia natural del hombre y la economía rural parecían ser las actividades más fructíferas. Si se organizaban a una escala internacional, los observatorios astronómicos podrían situarse en lugares

[47] *Ibid.*, p. 603.

[48] Institut de France, MS. 885, fasc. C, fols. 9-10.

óptimos y a intervalos apropiados. Se podían distribuir de manera parecida las estaciones meteorológicas. (Condorcet habló de la posibilidad de utilizar instrumentos mecánicos para hacer y registrar las observaciones.) Más que nada, se concentró en proyectos que recogían cantidades de datos relacionados con la ciencia del hombre. Se proponían dos métodos: uno que implicaba observaciones generales de la población total de un país, y otro consistente en la investigación intensiva de un número limitado de especímenes. Las estadísticas sobre la vida podían ser útiles al primero, y la medicina al segundo. Estos estudios resolverían todos los problemas médicos y morales, curarían las enfermedades, acabarían con las epidemias, aumentarían la longevidad y conducirían a «la ilimitada perfectibilidad de las facultades humanas y del orden social»[49]. La república de la ciencia emprendería un estudio de todos los factores que afectaban al deterioro del mecanismo humano: la herencia, la educación, el clima, las leyes, las ocupaciones, los placeres, los hábitos, los ejercicios. Los científicos se encargarían de evaluar el influjo de la raza. Las relaciones entre la fisiología humana, las potencias intelectuales y la conducta moral planteaban problemas de difícil solución al filósofo del progreso del siglo XVIII; y, con este fin, echaban mano de la ciencia del futuro. «Sabemos que no existe en el momento del nacimiento igualdad absoluta de aptitudes, ni respecto de nuestros sentidos ni respecto de nuestras facultades. Pero las nuevas observaciones, y sólo ellas, nos pueden decir si entre las diferencias que se aprecian en la organización física y en las variaciones en las facultades intelectuales existen relaciones determinables o si, por el contrario, nuestro conocimiento ha de estar por siempre limitado a saber que estas relaciones existen. Las mismas reflexiones valen para nuestras facultades morales»[50].

Condorcet planteó una serie de cuestiones acerca de las relaciones entre la fisiología y la psicología a las que, tras un siglo y medio de investigación, se han aportado muy pocas explicaciones. «¿Son perfectibles las facultades humanas sólo mediante la perfección de los órganos que las producen? ¿Pueden dichas facultades ser perfeccionadas sólo mediante el progreso de los métodos para el desarrollo de los órganos y para la dirección y fortalecimiento de los mismos con el ejercicio...?»[51]. Se preguntó asimismo si se podía conseguir en el hombre un estado de virtud moral mediante la combinación de cambios institucionales y una herencia mejorada hasta el punto «en que toda acción contraria al derecho de otro hombre sea tan imposible físicamente como un acto de barbarie cometido a sangre fría resulta hoy casi inconcebible para la mayoría de los hombres»[52]. Contempló asimismo una cuantificación de los datos para la confirmación de su intuición en el sentido de que se han exagerado enor-

[49] CONDORCET, *Fragment sur l'Atlantide*, en *Oeuvres*, VI, 618.
[50] *Ibid.*, p. 600.
[51] *Ibid.*, p. 626.
[52] *Ibid.*, p. 628.

mente las diferencias en las aptitudes morales e intelectuales de ambos sexos.

Otras proposiciones experimentales iban desde la mineralogía hasta la anatomía humana y animal, pasando por la química orgánica y la geografía. Como la prosperidad mundial podía conducir a un aumento en la población y, en consecuencia, tener efectos negativos sobre el abastecimiento general de alimentos, Condorcet aconsejó a los científicos organizados que estudiaran métodos para la utilización máxima de los alimentos y los combustibles, y que investigaran los elementos nutritivos de diferentes productos, la utilización de sustancias desperdiciadas y las posibilidades de disminuir el consumo sin la consiguiente pérdida de goce. Se discuten los problemas institucionales y tecnológicos de una sociedad entregada al principio del placer, pero nunca se ponen en tela de juicio los absolutos morales del hedonismo. Es posible que estas investigaciones prácticas no reportaran mucha gloria, pero, precisamente por eso, tenían que ser acometidas por la sociedad universal.

A lo largo de todas estas sugerencias se nota una pérdida de énfasis en la física y en la mecánica, lo que se entiende perfectamente en una edad que creía que los principios fundamentales de estas ciencias habían sido establecidos para siempre y que estaban a punto de agotarse las posibilidades de nuevos hallazgos. Las ciencias de la vida y las ciencias sociales se había convertido en el foco de la atención ilustrada, siendo precisamente estas áreas del saber las que dependían de la cuantificación de datos y exigían la cooperación de un gran número de investigadores. Condorcet no había roto con el espíritu matemático dominante; al utilizar el cálculo de probabilidades en las ciencias sociales, proponía «matematizar» los fenómenos sociales e introducir, por fin, la previsibilidad y la ley en la ciencia del hombre. En su famosa edición de Pascal de 1776 (a los filósofos les apasionó siempre la confrontación con este hombre en el que reconocían a uno de sus peores enemigos), Condorcet le atacó por hacer una neta separación entre el mundo matemático y el mundo moral, concediendo la certeza al primero y abandonando al segundo a la desesperación y a la impotente confusión. Condorcet pretendía que existía un puente entre ambos ámbitos, que no era ni más ni menos que el cálculo de probabilidades, de modo que, una vez aplicado este descubrimiento, se resolverían los problemas morales tan científicamente como los geométricos. Rechazó la famosa distinción pascaliana entre el *esprit géométrique* y el *esprit de finesse;* ambos métodos eran similares y no contradictorios. En respuesta a las jeremiadas pascalianas acerca de la debilidad del conocimiento humano, Condorcet proponía incansablemente su nueva panacea: la ciencia de las probabilidades.

En 1785 escribió un largo tratado técnico titulado *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* para demostrar con el estudio de un caso específico sociopolítico la posibilidad de reducir los datos morales a términos matemáticos. Este había sido uno de los temas de conversación favoritos del Turgot adulto;

por lo que a Condorcet se refiere, esto le había llevado, incluso en sus momentos de duda, a esperar que «la especie humana haría necesariamente progresos hacia la felicidad y la perfección»[53]. Aunque Condorcet no estaba muy seguro de que todos los aspectos de la conducta humana pudieran presentarse bajo forma matemática, trazó una lista impresionante de fenómenos sociales que eran susceptibles de cálculo estadístico por parte de los gobiernos o de sociedades eruditas[54]. Su técnica para pronosticar las decisiones de la mayoría, la proposición más importante de su obra, reviste un verdadero interés para el analista de la opinión pública de nuestros días. Condorcet el matemático profesional, aún más que su amigo el gran burócrata, desconfió siempre de las verdades que tenían que ser envueltas en un ropaje de elocuencia, sufriendo así de «una mixtura de hipérboles». Sus propias experiencias revolucionaras como político, como panfletista, como reportero del comité para los proyectos educativos ante la Asamblea nacional y como forjador de constituciones sólo sirvieron para fortalecer su escepticismo sobre la validez del saber no matematizable.

En un breve artículo publicado a título póstumo en el *Journal d'instruction sociale*, asentó los primeros principios de una ciencia social matemática *(mathématique sociale)* de manera todavía más detallada que en sus primeras obras prerrevolucionarias. Como todos los juicios y opiniones se basaban en una presuposición casi automática de la probabilidad, siempre habría una ventaja para el hombre que actuara mediante el cálculo científico sobre el que sólo se guiara por el instinto o la rutina. Las verdades no sometibles a cálculo eran efectivamente tan vagas que no servían para nada ya que no se podían aplicar. Las verdades percibidas solamente mediante el razonamiento abstracto eran susceptibles de transformarse en sus proposiciones contrarias y en puros prejuicios al elevarse a un nivel de generalidad no apropiado para ellas. La «ciencia nueva» tendría especial trascendencia durante la fase posterior a una revolución que tomara decisiones políticas y morales basadas en datos computados con precisión con objeto de establecer verdades más allá del ámbito de las pasiones y de los sofismas del interés particular. Las revoluciones confundían los valores, y sólo con la claridad matemática era posible superar los peligros del período tormentoso durante el cual se habían enseñoreado todas las pasiones.

En este mismo artículo ofrecía Condorcet la justificación para la aplicación de las matemáticas a las ciencias políticas y morales: se trataba de una derivación directa de la idea fundamental de igualdad. Nuestras semejanzas básicas nos hacían seres fundamentalmente calculables. «Como todos los hombres que viven en el mismo país tienen más o menos las mismas necesidades y casi siempre también los mismos gustos y las mis-

[53] CONDORCET, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (Paris, 1785), p. i.

[54] *Ibid.*, p. clxxxvi-clxxxix.

mas ideas de utilidad, lo que tiene *valor* para uno de ellos suele tener valor también para todos»[55]. Siguiendo este postulado, sería posible al Estado estimar las probabilidad de deseo y legislar en consecuencia. En sus últimos escritos salen constantemente a relucir sus serias aprensiones sobre las decisiones de cualquier cuerpo político que no fuera competente técnicamente hablando. Con la acumulación de datos suficientes y la aplicación del cálculo de probabilidades, el Estado podía regirse muy bien mediante las matemáticas sociales –sin la lacra de los interminables debates–. De una sola zancada, el primer sociólogo de la creatividad científica pasaba de la edad del parlamentarismo de las clases medias al ideal técnico científico omnisciente como rector de la sociedad.

El placer de pronosticar

El progreso moral acababa como un proceso condicionante, funcionando mediante la educación y el ejercicio de las leyes, haciendo que el hombre identificara su propio interés con el interés común y obligándole a posponer sus deseos y pasiones inmediatas y directas y a obrar en armonía con los dictados de la razón y la justicia –modos alternativos de definir el «interés común»–. Que los derechos humanos legítimos no podían estar nunca en contradición entre ellos era una axioma del moralismo optimista de la época. Si surgía alguna contradición, es que se escondía un error en alguna parte. Casi todos los conflictos sociales eran el resultado de mecanismos institucionales y jurídicos inadecuados, susceptibles de fácil remedio por otra parte. Los contenciosos entre los hombres, que, a primera vista, parecían irresolubles, o las pasiones encontradas hacia una misma persona, por ejemplo, eran excepciones sin importancia del principio general, y también ellas estaban sometidas al control institucional; la intensidad de la pasión de estas rivalidades se podía reducir con facilidad. «Creo», concluye Condorcet en su *Fragment de l'histoire de la Xème époque*, «que he probado la posibilidad, e indicado los medios, de resolver lo que es quizá el problema más importante de la especie humana: la perfectibilidad de las grandes masas; es decir, el problema de que el juicio recto, la sana razón independiente, la conciencia ilustrada y la sumisión habitual a las normas de humanidad y justicia se conviertan en cualidades casi universales, de manera que, como consecuencia de ello, el hombre sea guiado normalmente por la verdad aun cuando esté sujeto a error, se subordine en su conducta a las reglas de la moral aun cuando se siente atraído a veces hacia el delito y se alimente de sentimientos puros y delicados que le mantengan unido a su familia, a sus amigos, a los desposeídos, a su país y a toda la humanidad aun cuando

[55] Condorcet, «Tableau général de la Science, qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales», *Journal d'instruction sociale*, 22 de junio y 6 de julio de 1795, en *Oeuvres*, I, 558.

sea todavía susceptible de descarriarse por el sendero de las pasiones individuales –condiciones en las que el hombre se siente todo lo feliz que le permiten las penas, las necesidades y aquellas pérdidas que son la consecuencia necesaria de las leyes generales del universo–»[56].

Cuando la conducta racional se convirtiera por fin en el comportamiento normativo de toda la humanidad (con sólo rarísimas recaídas en el delito y la injusticia), entonces se habría conseguido un estado de sociedad en el que la actividad humana desplegaría todas sus virtualidades. En esa edad dichosa, el Estado estaría administrado por oficiales que ejercerían sus poderes durante breves períodos de tiempo, porque los requisitos mínimos para desempeñar dichos puestos estaban dentro del alcance de todos los hombres y los distintos cargos eran fácilmente intercambiables entre los ciudadanos corrientes. No habría ninguna clase burocrática especial, adiestrada en las operaciones del Estado, y no se buscarían los cargos públicos como un gran honor, ya que se trataría de funciones bastante corrientes. Tampoco habría cuerpos con intereses creados dentro del gobierno de la nación. Las leyes de este Estado ideal no permitirían la concentración de grandes fortunas en manos de pocos. Aunque no hubiera comunismo en la propiedad, el abismo entre los más ricos y los más pobres habría desaparecido con la abolición de las medidas económicas que habían favorecido en el pasado la acumulación de la riqueza y mediante proyectos de seguros que protegieran a todos los hombres contra las calamidades del desempleo y de la absoluta miseria. La pasión por las riquezas habría sufrido un rudo golpe porque las grandes fortunas habrían dejado de ser una fuente importante de distinción –como tampoco lo serían los cargos ministeriales– y ya no otorgarían privilegios especiales a sus detentadores.

Aunque la gloria bélica había dejado desde hacía tiempo de atraer a la humanidad tras el destronamiento de los tiranos que habían provocado originariamente conflictos internacionales, los hombres seguían ansiando todavía la estima y sentían una tendencia muy acusada a superar a los otros hombres: el espíritu competitivo era algo innato que no se podía erradicar por completo. Como ya aparece en Turgot, existe una cierta convicción de que la emulación es un estímulo necesario para la acción y una salvaguarda contra el aletargamiento. ¿Qué harían de sus personas estos nuevos hombres del futuro, bien pertrechados y bien nutridos? ¿Qué tipo de actividades atraerían entonces a los hombres de energía y empeño ya que no podrían sobresalir en la guerra, en la gobernación ni en la fortuna? El plan de Condorcet para la organización de una sociedad para el avance de la investigación científica era lo único que ofrecía una posible salida. De este modo Condorcet convertía al hombre en un animal científico, consecuencia directa de su calidad de animal racional. Toda la sociedad estaría organizada deliberadamente para la producción de científicos y de ciencia. La imaginación de Condorcet se excita ante las perspec-

[56] CONDORCET, *Fragment de l'histoire de la x^e époque*, *ibid.*, VI, 595.

tivas de un rendimiento anual cada vez mayor de ciencia y tecnología como resultado lógico de la simple multiplicación de la producción científica por parte de hombres cultivados. El mundo de la naturaleza estaría así constantemente abierto a la explotación. El suministro en alimentos aumentaría prácticamente hasta el infinito. Si alguna vez surgía un problema de tipo demográfico, el hombre racional sabría cómo poner freno a sus propensiones reproductivas. Antes del gran alegato de Malthus, Condorcet previó claramente muchas de las dificultades que entrañaría un rápido crecimiento de la población. Es posible que sus respuestas no satisfagan del todo a los neomalthusianos; de cualquier forma, tienen un toque especial de realismo totalmente ajeno a muchas de las caricaturas que se han solido hacer de los utópicos. En los últimos días de su vida es posible que se volviera más realista que los más pragmáticos de sus críticos. «Si de la perfección de la higiene resulta una mayor esperanza de vida, una mayor fertilidad, la supervivencia de un número mayor de niños; si la perfección de la medicina aplaza el declive de la vida y la muerte de la mayoría de los individuos; si este aumento de población excede los límites permitidos por la producción anual de materiales de consumo, me pregunto si la raza humana será realmente capaz de evitar su propia destrucción...»[57]. La panacea de Condorcet es simplemente la contracepción. El hombre moderno puede regular su reproducción sin mermar su placer. En las sociedades guerreras, la prevención de los nacimientos se veía como algo monstruoso, ya que se necesitaba una gran población para hacer frente a los imperativos de la conquista. La Iglesia, que consideraba un delito todo tipo de placeres corporales, había condenado, por supuesto, la gratificación sexual que careciera de intencionalidad reproductiva. Cuando los hombres racionales del futuro controlaran su paternidad, la contracepción reduciría los casos de infidelidad y perversión. Si el amor de los hijos es real, entonces tiene que entrar un elemento de cálculo en el nacimiento de los mismos. Podía venir un tiempo en que un aumento mayor en la población sería considerado como algo contrario al interés general.

Condorcet se muestra igual de claro en sus manuscritos que tratan tanto de las curas médicas de las enfermedades venéreas como de la naturaleza de las sustancias contraceptivas. Al publicar su obra, sus sucesores fueron bastante más circunspectos. Él refuta el argumento de que estas medicinas condujeran a excesos venéreos. Si había un modo de conseguir que todas las setas fueran menos indigestas y de eliminar las realmente venenosas, ¿era lícito argumentar que estos descubrimientos tenían que mantenerse secretos porque podían conducir a la glotonería? Reconoce asimismo que cualquier científico de su época que presumiera de leer publicaciones sobre enfermedades sexuales sería expulsado de la academia. Esperaba que en el futuro se daría un tratamiento abierto, sin ninguna pudibundez al respecto, de las cuestiones médicas que eran de vital importancia para la salud y el placer de la humanidad.

[57] Bibliothèque Nationale, N.a.fr. 4586, fol. 207.

Condorcet examina igualmente las complicadas consecuencias de un hipotético descubrimiento científico que hiciera posible adivinar el sexo del feto. ¿Tenderían los varones, motivados por el prejuicio y el placer, a aumentar desproporcionadamente el número de hembras con el fin de disponer de una amplia gama de mujercitas para satisfacer sus caprichos? Tras presentar un cálculo bastante elaborado de los deseos, llega a la reconfortante conclusión de que el número de ambos sexos sería más o menos idéntico en el futuro, aunque se tuviera la posibilidad de producir el sexo deseado[58]. En su discusión sobre la inseminación artificial, Condorcet sugiere que se mejore la especie mediante medidas eugenésicas. La absoluta igualdad entre los sexos que él previó le llevó a observaciones muy penetrantes de índole psicológica sobre la naturaleza de las relaciones amorosas resultantes de la nueva independencia de las mujeres. «Todo lo que pueda contribuir a hacer más independientes a los individuos tiende a aumentar la felicidad que se puedan dar recíprocamente; su felicidad será mayor cuando la acción individual sea más voluntaria»[59].

Previó igualmente las posibilidades fantásticas como armas de destrucción encerradas en máquinas volantes o globos. «No me detendré sobre el miedo fútil a los peligros que podrían resultar del arte de atravesar el aire», escribió con toda naturalidad en uno de sus manuscritos, «porque, como sería imposible mantener el secreto, no se puede aumentar la capacidad de daño sin acrecentar al mismo tiempo la de defensa»[60]. No obstante, le preocupó mucho a veces la idea de que algunos descubrimientos, que tenían una gran probabilidad de ponerse en práctica, pudieran impedir la marcha de la perfectibilidad. Sin embargo, estas sentidas aprensiones permanecieron enterradas en sus manuscritos[61].

Libre del miedo a la enfermedad y al hambre, el hombre se volvería un ser amable y el problema de la criminalidad quedaría reducido a casos insignificantes. Una vez que los científicos hubieran descubierto y promulgado las leyes de la felicidad, sería inconcebible que los hombres fueran tan estúpidos que no las observaran fielmente. Si la química inventaba un nuevo tinte, éste era inmediatamente utilizado; ¿Por qué no debían las leyes sociales sanas gozar de semejante aplicación instantánea y de una aquiescencia inmediata? Cuando se ahuyentaran las fuentes institucionales regresivas, las causas externas del mal, el hombre volvería a recuperar su prístina virtud y estaría plenamente dispuesto para el ulterior avance de la ciencia. Con las mejoras tecnológicas recibirían los sentidos del hombre una nueva extensión dentro de lo que Sébastien Mercier había

[58] Léon CAHEN, «Condorcet inédit: Notes pour le tableau des progrès del ésprit humain», *La Révolution française*, 75 (1922), 199-212. fragmentos publicados de N.a.fr. 4586 con el título de «Effet, dans l'état moral et politique de l'espèce humaine, de quelques découvertes physiques comme du moyen de produire avec une certaine probabilité des enfants mâle ou femelles à son choix».

[59] Bibliothèque Nationale, N.a.fr. 4586, fol. 189.

[60] Léon CAHEN, «Condorcet inédit», p. 210.

[61] Bibliothèque Nationale, N.a.fr. 4586, fol. 189.

llamado las dos infinidades, el mundo telescópico y el microscópico. Este progreso sensorial se podría lograr sin modificar la naturaleza del hombre, pero había también perspectivas de mejoras orgánicas en el mecanismo humano. Que las características adquiridas eran heredadas era una hipótesis bastante extendida entre muchos de los pensadores del dieciocho antes de la exposición de Lamarck de su tesis evolucionista en 1801. Esta doctrina, quizá más que cualquier otra creencia, era la prueba decisiva para el Condorcet de la décima época de la *Esquisse* de que los logros intelectuales y morales de una generación se podían pasar o transmitir a sus sucesores. Cualquier posible duda acerca del progreso inevitable e infinito del espíritu humano quedaba desechada una vez que el organismo humano aparecía sometido igualmente a la perfectibilidad biológica. El progreso era indefinido. Fue éste el más importante de sus atributos. Se ponía así en tela de juicio la infinitud de Dios. Sólo tras haber alcanzado un alto nivel, podría el hombre pensar en las cimas sublimes que le quedaban por coronar. Ninguna profecía podía poner límites a las capacidades verdaderas del hombre, ya que, para imaginar una cosa semejante, se necesitaba una mente mucho más desarrollada. La analogía favorita de Condorcet a este respecto era la progresión matemática hacia el infinito.

Es posible que nunca se pueda conocer la totalidad de la naturaleza, pero esto no significa que haya alguna cosa concreta que sea incognoscible. Sólo existe lo todavía no conocido. Este es otro de los sentidos en los que el progreso es infinito –la continua adquisición de lo todavía no conocido al mismo tiempo que el hombre reconoce su incapacidad para seguir haciéndose con la totalidad del saber–. La lucha constante del hombre con la naturaleza refractaria, utilizando las leyes arrebatadas a la naturaleza como armas infalibles que llevarán a su sometimiento –concepción heredada después por los saint-simonianos y por Marx– aparece descrita con gran elocuencia en muchas de las obras menores publicadas de Condorcet, así como en sus manuscritos.

En su *Mémoire sur l'instruction*, habla del «eterno conflicto entre la naturaleza y el genio, y entre el hombre y las cosas». Describe esta pugna en términos grandilocuentes: «Interrogada por todas partes, observada en todos sus aspectos y atacada simultáneamente por toda una serie de métodos e instrumentos capaces de arrancarle sus secretos, la naturaleza se verá forzada finalmente a dejarlos escapar»[62]. En su discurso de recepción ante la Academia de las Ciencias ya había anunciado que «cada descubrimiento es una conquista sobre la naturaleza y sobre el azar»[63]. Aunque el hombre está sujeto a las leyes de la naturaleza, «tiene el poder de modificar estas leyes, de hacer que contribuyan a su propio bienestar. Este poder puede ser débil e insignificante en cada individuo, pero, si observamos cómo toda la especie lo viene ejerciendo a través de las genera-

[62] CONDORCET, *Oeuvres*, VII, 433.
[63] CONDORCET, «Discours à l'Académie des Sciences», *ibid.*, I, 470.

ciones, aumentando sin cesar con el progreso de la mente humana, puede llegar a ser tan grande como el de la misma naturaleza»[64]. Este es el manifiesto más atrevido de la *hubris* del siglo XVIII –el hombre y la naturaleza penetran en la palestra del futuro lejano con iguales fuerzas.

El movimiento del progreso futuro descrito por Condorcet se puede comparar con el avance de toda la humanidad sobre un campo abierto. En la avanzadilla, y muy por delante de sus semejantes, la élite científica no deja de avanzar a una velocidad cada vez mayor; después viene el grueso de la humanidad, muy retrasado porque ha sido engañado por déspotas maquiavélicos y por sus lugartenientes clericales. Pero la vanguardia de los grandes científicos tiene un poder tan maravilloso que conseguirá que toda la humanidad marche al mismo ritmo que ella. Y así, avanzando todos los hombres juntos, serán cada vez más sanos, más felices, más agudos en sus percepciones sensoriales, más precisos en sus razonamientos, más iguales en riquezas y oportunidades, y más humanos en su conducta moral.

Esta visión es tan sólida que, en lo sucesivo, sólo se podrán expresar juicios de valor en términos de perfectibilidad. El bien de todas las generaciones futuras –no del individuo, ni de la nación, ni siquiera de la época– era el único criterio válido para la acción humana. El juicio moral era el veredicto de todo el tiempo futuro.

¿Cómo era posible que un materialista, sensacionalista y creyente en el código algo simplista de la armonía del propio interés mostrara esta enorme pasión por el progreso y el trabajo? La doctrina de la benevolencia y la profunda compasión del hombre habían entrado en juego. El hombre natural sentía una gran simpatía por sus semejantes –ésta era una característica innata de su esencia emocional–; así habían opinado Rousseau y un extenso elenco de moralistas escoceses. Cuando Condorcet extendió en su fantasía la simpatía de su generación a generaciones futuras de la humanidad, quedaba abierto con ello un nuevo horizonte de inmensas proporciones. La *bienveillance* avanzaba en alas de la infinitud. Cuando el hombre fuera plenamente consciente de esta simpatía, podría gozar desde ese momento de las delicias del futuro trabajando en esa dirección o con la mera contemplación de la dicha definitiva. La última página de la *Esquisse* habla del consuelo que produce la idea del necesario progreso incluso bajo el régimen de un tirano o un oscurantista[65]. Para recompensar al mártir utilitarista, el Progreso –la nueva divinidad de la época– se había arrogado el solaz de la vieja religión, el sueño de la bienaventuranza futura. «En la contemplación de esta visión, recibe la recompensa por sus esfuerzos en favor del progreso de la razón y por su defensa de la libertad. Después se atreve a unir estos esfuerzos a la cadena

[64] Institut de France, MS 885, fasc. A, fol. 4.4.°.

[65] Los «ideólogos» de la *Décade philosophique* consideraron estos últimos párrafos tan sublimes como lo que escribieran los filósofos de la antigüedad clásica. PICAVET. *Les Idéologues*, pp. 92-93.

eterna de los destinos humanos. Entonces halla la verdadera recompensa de la virtud; ésta reside en el placer de haber realizado un bien perdurable, que el destino nunca destruirá con un desafortunado retroceso a los prejuicios y a la esclavitud. Esta contemplación es para él un remanso donde el recuerdo de sus perseguidores ya no le atormenta. Viviendo con el pensamiento puesto en el hombre restaurado en sus derechos y en la dignidad de su naturaleza, se olvida del hombre corrompido por la avaricia, el miedo o la envidia. Es entonces cuando está verdaderamente con sus iguales en un Elíseo que su razón ha sido capaz de crear y que su amor a la humanidad engalana con los goces más puros»[66]. Tal es el mensaje de despedida que deja el siglo XVIII a todas las edades posteriores.

[66] CONDORCET, *Esquisse* (1798), p. 339. Tras el saqueo del laboratorio de Priestley por el populacho, Condorcet le había escrito en términos parecidos desde París el 30 de julio de 1791: «El bello día de la libertad universal brillará para nuestros descendientes; pero nosotros habremos por lo menos conocido su aurora, habremos gozado de la esperanza, y Ud., señor, Ud. habrá acelerado ese momento con sus trabajos, con el ejemplo de sus virtudes...» *Oeuvres*, I, 333-334.

21

KANT: MÁS ALLÁ DE LA ANIMALIDAD

En un ensayo publicado el año 1784 en el *Berlinische Monatsschrift* y titulado «Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita», Kant asentó los principios de la escuela alemana de la utopía progresiva[1]. Es ésta una curiosa obrita del autor del imperativo categórico, uno de los raros ejemplos de sus escritos filosóficos en que se aventura a especular sobre el mundo histórico y la condición ideal que es su fin. La argumentación carece del rigor de su pensamiento en los otros campos de la filosofía. No se puede decir que asuste demasiado este corrector ensayo sobre el objeto y sentido de la historia como introducción a la eucronía; tiene además una cualidad emocional que el célibe profesor de Königsberg raramente permitió que entrara en sus escritos. Esta pieza está informada del espíritu de Jean-Jacques, el apasionado crítico del orden social, y en ningún momento por el de Hume, ese dialéctico formidable. Representa la utopía de Kant y su fe, a menudo débil, en que la humanidad se estaba aproximando a ella, versión alemana del sueño de la razón y del triunfo de la represión instintual como la única idea digna del hombre.

Hay otros tres ensayos en los que la utopía de Kant del final de los tiempos halló su expresión adecuada: sus amplias reseñas del trabajo de Herder, *Reflexiones sobre la filosofía de la historia de la humanidad;* su ensayo titulado *La paz perpetua* (la más conocida sin duda de sus obras menores), y su ambiguo testamento, que lleva por nombre *La batalla de*

[1] Immanuel KANT, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht* (1784), en *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preussische Akademie (Berlín, 1912), VIII, 15-32. Cf. Emil L. FACKENHEIM, «Kant's Concept of History», *Kant-Studien*, 48 (1956-1957), 381-398; Frank E. MANUEL, *Shapes of Philosophical History* (Stanford, 1965), cap. 4; Immanuel KANT, *On History: A Compilation*, ed. Lewis White Beck (Indianápolis, Bobbs-Merril, 1963). Se han adoptado para este capítulo las traducciones de Beck.

las facultades[2]. Estos escritos completan su visión expresada en su «Historia universal desde un punto de vista cosmopolita». Las conclusiones son en realidad las mismas; pero el tono de la fe decidida en una utopía más allá de la animalidad se presta fácilmente a la ambivalencia y la paradoja.

El «telos» de la historia

Al principio de su ensayo sobre la historia universal, Kant plantea inmediatamente el problema de un *telos* en el mundo histórico y responde afirmativamente en una formulación sucinta de su segunda tesis: la meta de la historia es el desarrollo de la razón del hombre. La razón *(Vernunft)* se define en este contexto como la capacidad *(Vermögen)* de la criatura a extender los principios *(Regeln)* y los objetivos *(Absichten)* del uso de sus fuerzas mucho más allá de su *Naturinstinkt*. Más aún, la razón no conoce límites en sus proyectos. El desarrollo de la razón del hombre implica el florecimiento de todas las facultades humanas más allá de lo instintual, o sea, de esos deseos que tiene en común el hombre con los demás animales. Por razón entiende aquí Kant la capacidad del hombre para conocer el mundo físico, para dominarlo, para conocerse a sí mismo y a sus pasiones, y sobre todo para controlarlas y construir una sociedad ética en la que se obedezca a los imperativos categóricos y se repriman los malos instintos.

Aparece en seguida evidente que, de todas las variadas facultades y capacidades, la única que ocupara el lugar de honor entre los teóricos del progreso materialista y sensorialistas del lado occidental del Rin, la capacidad del hombre para la felicidad, brilla curiosamente por su ausencia. El telos de los filósofos franceses queda deliberadamente negado como objetivo histórico de la naturaleza: Dios creó al hombre no para su felicidad instintual, sino para la realización de sus extraordinarias capacidades racionales. Contrario a la doctrina del placer, Kant afirma en su ensayo que el hombre está hecho exclusivamente para desarrollar lo que es específicamente humano, su capacidad para construir un orden social moral. En los siglos XVII y XVIII, como en todas las edades de pensamiento racionalista, se acometieron empresas de investigación de las cualidades o facultades que distinguían al hombre de la bestia. Hoy día la respuesta sería probablemente la capacidad de hacer símbolos; Rousseau habló de la innata y trágica facultad de perfectibilidad, y Kant, de la razón.

---

[2] KANT, *Rezensionen von J. G. Herders Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785), edición de Ernst Cassirer, en *Werke*, IV (Berlín, B. Cassirer, 1913). *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf* apareció por vez primera en Königsberg en 1795; al año siguiente se tradujo al francés como *Projet de paix perpétuelle: Essai philosophique... avec un nouveau supplément de l'auteur* (Königsberg). *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten* (1798), ed. Cassirer, en *Werke*, VII (Berlín, 1922), 311-431; en el segundo *Abschnitt* planteaba la cuestión siguiente, p. 391: «¿Se halla la especie humana en constante progresión hacia lo mejor?».

Hay algo que molesta a Kant sobre el crecimiento de la razón de la especie como señal que distingue al hombre de todos los demás seres vivientes. A primera vista parece dar al traste con el presupuesto de la utilidad y sentido de todos los demás aspectos de la creación biológica. Todos los animales, menos el hombre, se realizan plenamente en el transcurso de su vida individual. También el hombre tiene un lado de su ser que está totalmente realizado. La capacidad bestial para desear no necesita desarrollarse; está presente en toda su madurez aquí y ahora. Pero la razón está claramente sin desarrollar en el hombre que nosotros conocemos. No hacía falta una acumulación especial de pruebas empíricas para demostrar que la naturaleza potencialmente ética del hombre, un aspecto de su razón, no se había desarrollado plenamente aún en el año 1784. Incluso para un mero observador del mundo –y aunque Kant nunca saliera de su humilde Königsberg, hay que decir que poseyó un sentido muy agudo de la realidad– era obvio que el hombre no se estaba comportando al tope de sus capacidades racionales. Parece como si oyéramos un eco de Rousseau: la criatura que camina por las calles de las ciudades en 1784 no es un hombre en el pleno sentido de la palabra; es una versión defectuosa que pertenece al estado de corrupción actual de la sociedad. Contemplad la historia y la condición del hombre, y el espectáculo os embargará de estupor. Este ser, hecho por definición para la razón y la conducta moral, es un monstruo en la guerra, en sus apetitos, en la tortura, en la locura. ¿Se puede decir que es realmente un hombre?

Todo lo que hay en el mundo posee una naturaleza esencial que está adaptada a un fin. Si la naturaleza del hombre es la razón, pero no la emplea durante su trayectoria vital –¿y quién entre nosotros lleva una vida de razón?–, debe de haber algo que explique esta paradoja. La realización no se puede aplazar para la vida futura porque Kant la ha abolido; por lo tanto, tiene que tener lugar en la próxima condición más remota, el futuro histórico. La naturaleza tiene que realizarse en el hombre como en todas las demás criaturas; de lo contrario reinaría el más completo desorden. En sus *Reflexiones sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, Herder defiende la misma proposición con un argumento *a fortiori* que tiene un sabor algo teológico. ¿Es imaginable, se pregunta, que Dios en su sabiduría y bondad infinitas, haya dotado al universo físico de orden y propósito, y dejado al hombre, la parte más noble de su creación, en manos del desorden y el desconcierto, como un mero azar de mutables acontecimientos caleidoscópicos? Dios no puede ser tan malintencionado; por lo tanto, tiene que haber un plan histórico. Esta es, por supuesto, una mera transposición de una de las tradicionales pruebas estereotipadas de la existencia de Dios. Kant parece razonar por los mismos senderos. La naturaleza tiene un objeto en todas sus manifestaciones. La meta del hombre es algo que no se alcanza durante la vida del mismo. Por tanto, debe de alcanzarse históricamente en la vida de la especie. De no ser así, la naturaleza no tendría leyes en un área especialmente vital, lo cual es inadmisible. Es posible que el hombre actual no sea mejor que cualquier

bruto, pero ello no le quita para que su destino sea específicamente humano. Kant recibió un influjo profundo de los escritos de Rousseau –se sabe que Kant renunció a su paseo diario, que era más que sagrado para él, porque estaba enfrascado en la lectura del *Emilio*–. Al hacer que la historia futura viniera en ayuda del hombre, Kant se acercó considerablemente al Rousseau del *Contrat social.*

Si se estudian bien los escritos de los defensores del progreso del dieciocho francés, sobresale la idea de que el hombre es ya un individuo en cierto modo realizado, que la sociedad anglo-francesa ya había alcanzado el último escalón del progreso, y que su misión consistía ahora en expandir las luces por todos los rincones del mundo de manera que los pueblos que yacían en las tinieblas pudieran alcanzar a los precursores de la civilización, situada a la sazón a ambos lados del Canal de la Mancha. Pese a su trágico destino personal, Condorcet sintió que la Revolución había abierto de par en par las puertas del cielo utópico. El se enorgulleció de los logros alcanzados hasta entonces por el hombre y tuvo una plena confianza en sus logros futuros. Por su parte, Kant alimenta la duda de si el hombre había ni siquiera llegado a la mitad de su desarrollo mínimo, como lo probaba el hecho de que sus pasiones destructoras se hallaban todavía en pleno apogeo. En este sentido, comparte los mismos sentimientos que manifiesta Herder en sus *Reflexiones.* La auténtica humanidad del hombre se halla todavía en una remota lejanía. Los franceses de la escuela de Turgot-Condorcet veían el futuro sobre todo en términos de progreso en las artes y las ciencias. Aunque Kant no comparte del todo la proclamación que hace Rousseau de la iniquidad de las artes y las ciencias, las considera no obstante materias de relativa indiferencia moral. Kant tenía muy buenas relaciones con los comerciantes de Königsberg –hay un famoso cuadro en el que aparece cenando con ellos–; sin embargo, los logros comerciales y tecnológicos que se ofrecían a sus ojos no eran para él más que burbujas de jabón. Su eucronía no estaba basada en mejoras perceptibles por los sentidos.

Pero, aunque se distancia del decidido optimismo de Condorcet, Kant no se puede asociar tampoco con el pesimismo religioso de corte pascaliano o tradicional. Su visión es casi tan sombría como la de Pascal, si se mide al hombre contemporáneo según los criterios morales del imperativo categórico; pero se muestra optimista *sub specie aeternitatis* al repudiar al ser miserable que pinta Pascal como representativo de la especie humana. Para Pascal, el gran matemático, la creatura contrahecha y desgarrada tenía que seguir siendo tal en este mundo, aunque el hombre era capaz de acumular al mismo tiempo enormes cantidades de saber científico. Para Kant, el hombre de su tiempo no es más que un embrión moral. Aunque conviene con Pascal en que todas las obras del hombre están marcadas por la moral, prevé una perfección futura, encarnada en la eucronía.

El aserto de Kant de que la razón del hombre llegaría a perfeccionarse con el tiempo suscitó inevitablemente una pregunta: Si estaba escrito

que el hombre se mostraría a la postre como un ser verdaderamente racional, entonces ¿por qué la naturaleza no le había hecho un ser racional desde el principio? ¿Cómo explicar el sufrimiento histórico de la especie? Si el telos era la razón, ¿por qué crear a una bestia apasionada? A este problema Kant, como un buen número de otros pensadores del dieciocho, Turgot entre ellos, ofreció una versión de lo que se convertiría en Hegel en la astucia de la razón. En los primeros estadios de la humanidad, las pasiones habían sido necesarias porque estimulaban al hombre a la acción, al ejercicio de sus facultades y al descubrimiento de nuevas capacidades. En Vico, la idea de Dios, la sublime concepción religiosa, había nacido del miedo. En Targot, la guerra, la peor de las calamidades, conducía al desarrollo de las artes y las ciencias. De igual manera, Kant sostiene que, si el hombre hubiera permanecido en una Arcadia apacible, nunca habría dejado de ser un simple pastor. Es posible que hubiera sido más feliz –la Arcadia de Kant se parece mucho al estado de naturaleza de Rousseau–, pero no habría sido más que un pastor paleto.

Kant dirige sus dardos directamente a la obra de Herder, quien había propuesto la estrambótica idea de que cada *Volk*, aun el más primitivo, tenía dentro de él el principio de su propia felicidad. La crítica que hace Kant a los primeros volúmenes de la filosofía de la historia de Herder es devastadora. El maestro conocía los puntos débiles de la coraza de su alumno y por ahí le atacó sin piedad. En la confrontación entre Kant y Herder aparece con más relieve que nunca el carácter especial del sueño de la razón del maestro. La idea de Herder de una creciente autorrealización, más o menos grata a los sentidos y que se podía llamar con el nombre de felicidad, radicalmente diferente según los distintos pueblos y razas, era diametralmente opuesta a la concepción de Kant de un destino ético absoluto y universal para toda la humanidad. Esta es la idea principal que se esconde tras los ataques y contraataques que se sucedieron con gran rapidez en el primer volumen de las *Reflexiones* de Herder, en las críticas y ensayos de Kant, y en las respuestas de Herder en sus últimos volúmenes. ¿Qué puede significar, se pregunta Herder en obvia alusión a la austera visión de Kant del hombre moral del remoto futuro, que el hombre, tal y como lo conocemos aquí, esté hecho para el crecimiento infinito de sus poderes mentales? ¿Están todas las generaciones de la raza destinadas realmente a servir de instrumento a la última generación, que reinaría entonces sobre los escombros de la felicidad-que-no-pudo-ser de las generaciones precedentes?

La moral de Kant era total y los beneficios parciales de la civilización no le impresionaron demasiado. Si en un momento escribía con cierto respeto acerca de los objetivos medio logrados del telos de la naturaleza, acto seguido denunciaba el fraude que se escondía tras la fachada de la civilización y daba rienda suelta a su cólera ante la vista de la perversa humanidad con una contundencia que nos recuerda a los predicadores metodistas. En las declaraciones de Kant hay poca acumulación en la lucha por una estructuración ética de la vida: el hombre llega a ella mediante

intentonas y errores sucesivos, sin saber demasiado qué método preciso seguir. Si damos especial realce al talante pietista de sus escritos, el hombre aparece o salvado (empapado del imperativo categórico) o condenado (obrando en clara infracción del mismo). En la «Historia universal desde un punto de vista cosmopolita», Kant habla del próximo deber del hombre de establecer una constitución civil justa, como si hubiera una determinada serie de pasos a dar en el proceso de moralización histórica; pero tal constitución no resolverá el problema moral porque estos pasos son fundamentalmente de orden lógico y no cronológico. Herder estimó que la realización del ideal moral totalitario de Kant sólo podía venir al final de los tiempos y que la vida histórica intermedia tenía relativamente poco valor.

Kant arremetió contra el postulado de Herder de que cada individuo guardaba dentro de sí la clave de su felicidad. Para Herder, esto significaba que cada *Volk* poseía un genio propio e irrepetible, un carácter que era el alma de su ser, y que los genios de los distintos pueblos no se prestaban a ser comparados entre ellos. Eran encarnaciones distintas de la divinidad en la plenitud de la creación, ya se tratara de los pueblos californianos que comían gusanos o de los antiguos griegos. En su crítica, Kant trata sobre todo del primer volumen de Herder, donde se exponen sistemáticamente estas ideas, y aprovecha para reiterar su tradicional desdén hacia la felicidad sensorial como categoría moral. «¿Quiere decir realmente el autor que si los felices habitantes de Tahití, jamás visitados por naciones civilizadas, estuvieran destinados a vivir durante siglos sin fin en su calmosa indolencia, se podría ofrecer una respuesta satisfactoria a la pregunta de por qué existen sin más, y si no hubiera sido igual de justo que esta isla hubiese sido poblada con rebaños y ganados felices en vez de con seres humanos dados exclusivamente al placer de los sentidos?»[3].

El concepto de felicidad o contento estaba excluido de la visión kantiana del universo histórico. Tal concepción podía ser aplicable a un cielo atemporal, donde sonara sin fin un monótono canto de aleluyas, declaró con cierta mofa en un ensayo sobre «El fin de todas las cosas», pero resultaba totalmente inimaginable para este mundo. «Pues el estado en que se halla el hombre ahora es sin lugar a dudas malo, comparativamente con el estado mucho mejor en el que está dispuesto a entrar; y la representación de un avance ilimitado hacia la meta es al mismo tiempo uno más de entre una serie infinita de males, que, aunque estén superados por el bien superior, no permiten el contento, el cual no es concebible más que como meta alcanzada»[4]. Si la felicidad hubiera sido el fin del hombre, no habría ocurrido nada en la historia y el hombre no habría desarrollado sus facultades racionales más allá de lo meramente instintual. Este tema reaparece en las posteriores filosofías de la historia con múlti-

[3] KANT, *Rezensionen*, p. 199.

[4] KANT, «Das Ende aller Dinge», en *Gesamte Werke*, Wissenshaftliche Buchsgesellschaft (Darmstadt, 1970), t. VI, p. 185.

ples caras; todavía se puede reconocer en los capítulos en que Arnold Toynbee trata del reto y de la respuesta en el nacimiento de la civilización. La humanidad tenía que ser incentivada para ponerse manos a la obra. Los dramáticos conflictos entre los individuos eran necesarios con el fin de que pudieran crecer, como los árboles del bosque, bien derechos, bien formados y apuntando a los cielos. Las ramas de un árbol aislado podían crecer en todas direcciones y presentar un espectáculo informe.

¿Era el *leitmotiv* de la historia universal una progresión de la razón, o era la historia de la humanidad un espectáculo pluralista en el que muchos grupos relativamente autónomos conocidos como *Völker* vivían sus existencias realizando sus diferentes esencias o sustancias a través de un período de tiempo análogo a un ciclo vital? Como los personajes humanos, las «sustancias» de los distintos pueblos, en el lenguaje psicológico de Herder, tenderían a tener unas pasiones dominantes. La racionalidad podía, por su parte, figurar pertinentemente en el cuadro de un *Volk*, lo mismo que los sentidos de la vista o del oído, por poner un ejemplo. La falta de consistencia del espíritu del *Volk* de Herder repugnaba, intelectualmente hablando, al maestro de las categorías. Y, cuando Herder procedió a amalgamar su historia pluralista de las naciones con un concepto algo místico de la evolución humana hacia un estadio superior en la cadena del ser, Kant despidió a su antiguo alumno tachándolo de *Schwärmer* incorregible.

Kant analizó el mecanismo del plan de la naturaleza al moldear al hombre con la racionalidad. Ni la naturaleza original del hombre ni el proceso mismo eran tales que hicieran de la educación de la humanidad una experiencia placentera. El sufrimiento y las penalidades formaban parte integrante de su lote. Había dos impulsos poderosos y contradictorios en trágico conflicto mutuo, que recordaban bastante al hombre de la sociedad y al hombre natural de Rousseau, o al hombre natural y al hombre artificial de Diderot (o a la pugna que aparece en Freud entre el superego y el id por llevarse lo que queda del maltrecho ego). En el lenguaje de Kant, el hombre tenía un deseo de total libertad, una libertad que ninguna sociedad había tolerado jamás. El individuo suspiraba por una libertad sin límites para expresar sus deseos y su voluntad de manera absoluta, sin ningún tipo de restricciones. Pero el hombre tenía también una necesidad de sociabilidad, de relacionarse con sus semejantes. Se producía inevitablemente un *antagonismo* perpetuo entre estos dos deseos[5]. Pero, ironía de la naturaleza, las cosas funcionaban de tal manera que los deseos más antisociales del hombre producían mejoras éticas de gran trascendencia, el progreso de su razón.

En todas las teologías racionalistas de la escuela alemana, Hegel incluido, la conducta racional no es el resultado de la intencionalidad racional. La historia de la humanidad no es la historia del lento crecimien-

[5] KANT, *Teoría de la historia*, trad. Cirilo Flórez, Universidad Pontificia (Salamanca, 1977), 4.° principio, p. 7.

to de la razón mediante el aumento del saber o mediante la promulgación de unas leyes por parte de sabios reyes-legisladores que hacen de sus súbditos individuos más morales y más racionales. Este no es el curso de la naturaleza ni el proceso histórico. La divinidad prefiere lo indirecto. En el principio existían malas pasiones, deseos irracionales y, sobre todo, las guerras –ejemplo este favorito, en especial tras el acceso al trono de Federico el Grande–. Kant vivió toda su vida en la frontera entre la Rusia expansiva de la emperadora Catalina y la nueva Prusia lanzada a empresas grandiosas, y Königsberg se vio frecuentemente invadido por las tropas rusas. Kant mostró cómo la mala pasión de los monarcas agresivos podía acarrear una mejora moral de la humanidad. Para financiar sus guerras, los monarcas tenían que recaudar cada vez más impuestos, pero, como sólo los ricos burgueses podían aportar las especies necesarias, el rey se veía obligado a apoyar sus labores pacíficas y éticamente superiores. Más aún, la guerra moderna exigía una eficiente organización legal de la sociedad. A este fin, era preciso fomentar la educación e infundir en los pueblos valores racionales que suplantaran a las supersticiones. Los monarcas que declaraban guerras estaban movidos por el mero deseo de poder, de expansión territorial; pero las consecuencias eran la extensión de la educación y de la conducta acorde con la ley, y el final de las disputas internas entre los estados dinásticos. El conocimiento y la organización necesarios para la destrucción conducirían a la abolición de la guerra; al menos, era probable. Hay que decir que Kant deja siempre planear más de una duda al respecto.

A medida que va desmadejando Kant su argumentación, aparece que los siguientes estadios del desarrollo humano implican el establecimiento de una constitución civil justa dentro de cada Estado y la paz perpetua entre los diferentes Estados. Sin embargo, éstas no son las verdaderas metas de la humanidad. La introducción de la pauta de la ley universal no es el telos, sino una mera condición previa al florecimiento de la racionalidad humana. La constitución civil es el único entorno político capaz de mantener en funciones a un ser ético. Sólo partiendo de esta plataforma es posible subir al estadio siguiente. Kant vivió durante el último período del Estado dinástico, con sus monarcas mediocres enfrascados en guerras con el interior y, al mismo tiempo, creando mecanismos para el mantenimiento de la paz real al interior del reino. Pero ya se había percatado desde hacía tiempo de que la existencia ética era algo indivisible. Si no había paz externa, no podía haber una moralidad pública dentro del Estado. Mientras los hombres siguieran matándose los unos a los otros por el Estado, quedaría anulada la posibilidad de una conducta moral en cualquier lugar. Platón había imaginado que los guardianes de su República se portarían como animales domésticos inofensivos ante sus conciudadanos y como bestias salvajes ante los extraños. Kant llegó pronto a la conclusión de que, mientras hubiera guerras, no podría haber criaturas éticas que vivieran por encima del instinto, por legítimo que fuera el orden interno de la sociedad.

La Revolución francesa planteó numerosos dilemas a muchos de los intelectuales alemanes de finales del dieciocho. Al principio la saludaron casi unánimemente. El joven Hegel, quizá algo prematuramente, vio en ella el entronamiento de la razón, de la razón ética triunfante. La razón había sido proclamada oficialmente como el principio guía de un gran Estado. Pero, conforme se fue deslizando la Revolución por la rampa de los conflictos internacionales y del Terror, la mayoría de los pensadores alemanes, como los jóvenes poetas ingleses, retiraron su apoyo a la misma. Goethe acompañó al duque de Weimar al frente, mientras que Schiller y Herder se unían por su parte a la reacción antifrancesa. Tan sólo Kant continuó defendiéndola desde su rincón de Königsberg. Su pequeño ensayo acerca de la historia universal ayuda a explicar su posición posterior, que estaba arraigada en el sentido dialéctico de que todos los grandes logros habían sido el resultado de violentos enfrentamientos, y que el respeto al hombre individual había surgido en cierto modo del ansia de poder y de igualdad. El Kant del imperativo categórico condenaba el terror en la conducta personal, al menos en un contexto histórico. La historia alcanzaba sus fines supremos violando los elementales principios morales del individuo. Hegel proclamaría esta misma tesis con gran elocuencia en su descripción de la figura de la historia universal, que, cumpliendo los requisitos del Espíritu, pisotea a más de una tierna criatura. Esta noción de la superior moralidad del proceso histórico había sido defendida antes por Kant, el más austero de los moralistas alemanes. Sus consecuencias para la conducta alemana y para la moral del hombre moderno han sido bastante trágicas.

Sólo en las proposiciones finales de su ensayo sobre la historia universal se acuerda Kant de una parte del título, de la idea de una historia desde un punto de vista cosmopolita (la palabra alemana es *weltbürgerlichen*, que significa propiamente «relacionado con el mundo civil»). En esta excursión por la historia universal, dice parecerse más a un Kepler que a un Newton; sólo quiere lanzar al aire una serie de ideas; en modo alguno intenta escribir la historia. Si se aceptaban sus proposiciones, se podía escribir una historia con un nuevo enfoque, la presentación cronológica del crecimiento de una constitución civil justa desde los griegos y los romanos hasta los tiempos modernos, pasando por los pueblos bárbaros. Esta sería la única historia significativa, la historia de la conversión del hombre en una criatura moral mediante la realización de su naturaleza en medio de todo un despliegue de inclinaciones apasionadas. Entonces la historia se volvería racional; la naturaleza o el Dios de la naturaleza serían reivindicados en la acción. Se podrían juzgar los acontecimientos con un nuevo patrón, ¿contribuían realmente a la moralización del hombre, a su auténtica civilización? Cualquier otra historia no era más que un relato de pasiones individuales. La historia cosmopolita de Kant recuerda las proposiciones de su contemporáneo Lessing en su obra igualmente breve, *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) («La educación de la humanidad»). Kant abogaba por una historia de la especie,

no de los Estados y los imperios. Las crónicas políticas tenían sentido sólo en tanto en cuanto revelaban cambios en la historia de la especie. Por fin había encontrado el *Leitfaden*, que se había propuesto descubrir al comienzo de su obrita, el plan de la naturaleza.

Schiller anunció abiertamente que sus charlas sobre la historia universal se basarán en el esquema de Kant. En el siglo XIX habrá un gran número de intentos famosos por escribir esta historia de la humanidad enfocada por este concepto un tanto gnómico de *Vernunft* –Hegel lo retomará en su historia del *Geist* o Espíritu–, intentos que tendrán un gran parecido con el proyecto de Kant, o cuanto menos con su obra en combinación con la de Herder.

La transformación del hombre interior

En la filosofía de la historia de Kant, el hombre nace para sufrir, y el sufrimiento sirve a su vez para espolear su ser ético. Entre los progresistas franceses, aun cuando se admite que hubo en el pasado épocas de oscuro fanatismo, se cree que, en lo sucesivo, bajo la guía de la razón matemática y con la ayuda del saber fisiológico, el progreso se impondrá con bastante facilidad. En el mundo intelectual alemán, no existe creación sin pena ni dolor, desde la concepción kantiana de la sociabilidad asocial del hombre hasta la conceptualización nietzscheana de la creatividad como consecuencia de una frustración brutal. Debe de haber una dialéctica que implique caos y destrucción, o la superación de fuerzas contrarias. El proceso histórico nunca equivale a una abundancia que va creciendo despacio.

La escuela alemana es protestante en un sentido teológico profundo, sean creyentes o no los escritores en cuestión –y se sabe que Kant solía unirse a las procesiones solemnes de la Universidad, pero se separaba a la entrada de la iglesia–. No hay que contar con las buenas obras, con lo externo, lo mecánico, con la acumulación cuantitativa de artefactos y con su difusión, ni con el desarrollo de las artes y las ciencias. La transformación moral es una iluminación interior que tiene lugar en medio de una crisis. Las grandes verdades tienen que ser arrancadas a la naturaleza. Predomina la idea de que el hombre ha pagado muy caros siempre sus logros en el campo moral –y que seguirá siendo siempre igual–. Las concepciones francesas del progreso hablan de constantes adquisiciones de la humanidad de acuerdo con el reconocimiento racional de la utilidad de las cosas nuevas. Puede haber habido interrupción debido al triunfo efímero de los malos –sacerdotes y tiranos de toda laya–, pero siempre se ha tratado de paréntesis pasajeros. En el mundo alemán, lo que se consigue con facilidad se considera trivial. La idea angloamericana del progreso ha sido siempre sencialmente aditiva. El ideal alemán es la transformación de la naturaleza del hombre, cambio que exige conflictividad, trabajo penoso, un choque entre fuerzas titánicas, una dialéctica y una conversión.

Estos fines tan diferentes han tenido con frecuencia expresión en el pensamiento europeo posterior, en un contraste entre ideales distintos de civilización y de cultura. Por regla general, los hombres situados al oeste del Rin han visto el problema en términos de civilización, actividad, bienes, realidades sensibles; al este del Rin ha existido una idealización de la *Kultur*, en estrecha relación con la naturaleza del hombre interior. A lo largo de los siglos XIX y XX, las nociones kantianas de *Kultur*, si bien algo modificadas, no han dejado de empapar al mundo germánico. Al igual que Hamann, su vecino místico y antirracionalista, Kant sintió poca admiración por los triunfos exteriores de la civilización. Veía por todas partes afán de brillar en sociedad, hipersensibilidad a los conceptos artificiales del honor, decencia en la conducta externa. Pero ¿se había vuelto el hombre más ético con ello? Se trataba sólo de una fachada que ocultaba a la verdadera bestia. A menudo le ocurrió a Kant el sentirse asqueado ante la contemplación del hombre. ¿Cómo creer que un ser verdaderamente moral saldría de todo ese caos? Fue la lógica, más que la observación, lo que llevó a Kant a afirmar que existía progreso ético.

La imagen kantiana es la de una humanidad que se ejercita duramente y sin cejar en la tarea. La razón es una capacidad que crece paulatinamente y que no es instintiva. Las capacidades humanas se fortalecen sólo mediante las pruebas *(Versuche)*, el ejercicio *(Uebung)* y la educación *(Unterricht)*; y ningún individuo puede vivir lo suficiente para cubrir toda la carrera, para alcanzar la capacidad racional plena a la que está destinada la especie. El decreto de la naturaleza de Kant, que tiene un sabor marcadamente luterano cuando se lee en el original alemán, quiere que todo lo que está por encima de la disposición mecánica de la naturaleza animal del hombre, esa parte noble de la que está particularmente dotado, sea arrancado de las entrañas de su ser, y que no tenga por ello más recompensa que lo que consigue más allá del instinto mediante sus propios esfuerzos. El hombre tiene que hacerse a sí mismo, tal es el terrible imperativo de la naturaleza. La naturaleza es parsimoniosa, y no otorga al hombre órganos tan refinados como los que tienen ciertos animales; tampoco le ha dotado de garras ni pelo por todo el cuerpo para protegerse contra los ataques del exterior. Ha dispuesto que sea él quien fabrique estas cosas con el fin de que afine sus propias capacidades en este proceso. La naturaleza ha querido hacer a un hombre, y no a un animal dormilón. Se ha preocupado más de su autoestima racional *(vernünftige Selbstchätzung)* que de su felicidad y bienestar[6]. La naturaleza le ha negado las cosas fáciles, dándole en cambio grandes potencialidades. El camino del hombre hacia la salvación no está en las buenas obras desplegadas ante sus ojos en una iglesia, sino en su lucha contra sus propias inclinaciones viciosas a fin de alcanzar la fe. En otro lugar de su ensayo acerca de la historia universal, Kant se para a pensar en lo raro que resulta que una generación tenga que sacrificarse por otra posterior. Esta subor-

[6] *Ibid.*, 4.º principio, p. 8.

dinación de una generación a otra sólo tiene sentido si se cree en el desarrollo racional de la especie. De lo contrario, sería incomprensible el servir conscientemente de escalón para el futuro.

El principio de antagonismo, que Kant elevó al rango de una ley universal para el mundo histórico de los humanos, volverá una y otra vez, con diferentes formas, en los escritos de los pensadores de la primera parte del siglo diecinueve, sobre todo en Saint-Simon, los saint-simonianos, Hegel y Marx. Está siempre presente en el hombre un impulso dialéctico a individualizarse, que se aviene mal con la necesidad de socializar su existencia. Esta voluntad autónoma absoluta, divorciada e indiferente a cualquier tipo de consideraciones sociales, el hombre la siente en sí y la reconoce en los demás. Su existencia hace de su vida un estado permanente de tensión y le provoca a la acción. En defensa de su individualidad, se ve paradójicamente movido a la acción social. En efecto, el hombre es perezoso por naturaleza, había aprendido Kant de Rousseau, y, sin el estímulo del conflicto, podía muy bien no hacer nada. Pero, cuando se despiertan sus pasiones, es presa de tres libidos: la *Ehrsucht*, la *Herrschsucht* y la *Habsucht*[7], o sea, el deseo de fama, de dominio y de posesión, y, aunque estos deseos son en sí de índole egotística, engendran talentos sociales y racionalidad, y el hombre doma así su propia naturaleza. El bien sale del mal, de una situación patológica de antagonismo y competitividad gracias a la cual se perfeccionan las facultades humanas. Sin esta tensión de las sociabilidad asocial, todas las habilidades del hombre se quedarían en estado de aletargamiento, siendo así que su destino es el crecer. El hombre anhela el placer de la armonía, pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para la especie, y por eso ha decretado la discordia. Queda así patente el destino esencialmente trágico del hombre. Lo que es bueno para el hombre como individuo –la paz y la tranquilidad– no lo es para la humanidad. Kant resuelve también el problema de Job y el de la teodicea de Leibniz. Los males, los conflictos, las guerras, las pasiones, todo ello es necesario para el desarrollo de la razón, que, según va madurando, emancipa a su vez al hombre de sus caprichos y vanidades. El problema de saber si es mayor la suma total de felicidad o de miseria no tiene ninguna importancia especial, ya que la felicidad no es el fin del hombre en el orden del mundo.

La primera manifestación inmediata de racionalidad tras un período de contiendas es el establecimiento de una sociedad civil. La semejanza de esta idea con la de la sociedad ciudadana del *Contrat social* salta a la vista. En la sociedad liberal de Kant es sin duda la ciudadanía la mejor definición de un tipo de libertad. Es un presupuesto subyacente a la historia liberal, tal y como escribe Kant de la libertad bajo leyes externas, combinadas con fuerza irresistible. Ambos elementos están presentes en la constitución civil justa. Por una parte, existe la libertad individual; por la otra, el poder absoluto de que está investida la sociedad. Aunque se

[7] *Ibid.*, 4.º principio, p. 7.

consigue una síntesis en una constitución ideal, siempre subsisten algunas tensiones. La conciencia, tras muchas pruebas y guerras fratricidas, de que los hombres no pueden vivir en una libertad salvaje y veleidosa ha acabado obligándoles a someterse a esta constitución. Fue la necesidad, y no una comprensión racional, lo que produjo el orden legal en vigor. Pero ¿ahoga la libertad la constitución civil con su poder absoluto? Para Kant, el elemento de partida para el crecimiento y la creatividad, la voluntad del hombre, sigue teniendo un peso muy grande; la sociedad, lo único que hace es domesticarlo, canalizarlo, dirigirlo. *Kultur* es el proceso de domar la libertad sin ahogarla, y el resultado es el orden social óptimo, la más alta expresión de la naturaleza humana. Pero esta *Kultur* implica que la humanidad supere su propio instinto asocial, disciplinándose para que pueda brotar la verdadera libertad. La historia del progreso se confunde así con la adquisición de *Kultur*.

El optimismo de Kant nunca pecó de cándido. El hombre era un animal que necesitaba a un señor, un *Herr*, que domara su anárquica voluntad individual y le obligara a obedecer a una *allgemeingültigen Willen* –la *volonté générale* de Rousseau en formulación alemana[8]–. Este *Herr* puede ser un solo hombre o un grupo de hombres; lo cierto es que no deja de ser un señor, y el eterno problema de saber quién vigila a los vigilantes cobra toda su actualidad en la sociedad ideal de Kant –problema sin duda no totalmente ni adecuadamente resuelto–. Concedido el axioma de que debe de haber una pauta legal, una constitución civil, se desprende sola la conclusión de que debe de haber un hombre que la aplique. Montesquieu y Beccaria sintieron que habían logrado el fin de la justicia al despersonalizar la ley; pero Kant no se sintió igual de satisfecho. En su búsqueda de una solución satisfactoria, ofreció las posibilidades de la buena voluntad y la experiencia. Esta solución, en caso de que se realizara alguna vez, sólo podía tener lugar más tarde en la historia de la humanidad. En cierto modo debía de producirse una identificación de la voluntad humana con el derecho reconocido a velar por sus propios intereses. La naturaleza del hombre tenía que estar preparada para recibir la constitución civil justa –el ideal de la ley tenía que ser interiorizado, como se diría actualmente–, y, sin embargo, la naturaleza humana no podía perfeccionarse hasta que no entrara en vigor una constitución civil justa. En el mundo de Immanuel Kant, limítrofe del eslavo, no había demasiadas garantías sobre el triunfo definitivo del hombre. A veces Kant se sentía dominado por el sentido protestante de la pequeñez humana. El hombre era como madera alabeada, y no se podía esperar hacer una talla verdaderamente perfecta de semejante material.

Es sólo en algunas de sus otras obras, como en *La metafísica de la ética* y en *Fundamentos de la metafísica de la moral*, donde se puede percibir el contenido real de la moralidad, si es que la razón del hombre ha de llegar alguna vez a su plena fruición bajo una constitución civil justa.

[8] *Ibid.*, 5.º principio, p. 9.

La acción moral resultaría del reino de una ley interiorizada. El bien y lo placentero son dos cosas completamente distintas. El placer, sostiene Kant, es la consecuencia de los influjos de causas puramente subjetivas en la voluntad del sujeto. Estas pueden variar según la susceptibilidad de tal o tal individuo; no obstante, hay un principio racional de moralidad que es válido para todos los tiempos y lugares. Los sistemas anteriores ideales de moralidad se han basado en lo que Kant llama imperativos hipotéticos. Una acción era buena porque era un medio para otra cosa distinta. Una moralidad verdaderamente racional exige que la acción sea buena en sí misma; es un imperativo categórico. El imperativo categórico de arriba presenta sus exigencias al hombre moral: «Obra sólo según la máxima que te gustaría al mismo tiempo que fuera una ley universal», y «Obra como si la máxima de tu acción fuera que ésta se convirtiera gracias a tu voluntad en Ley universal de la naturaleza»[9].

Existe un solo ser en el mundo, el hombre, que sea un fin en sí mismo y no un mero medio para algo distinto. Los seres racionales son por definición personas y no cosas, y la acción moral con respecto a las personas debería de estar motivada por la consideración de que son fines absolutos en sí. El imperativo moral práctico suena entonces de este modo: obra de manera que trates a la humanidad, al ser racional, ya se trate de tu propia persona o de cualquier otra, como fin absoluto, y nunca como un simple medio. En un mundo moral ideal, dejarán de haber contradicciones o conflictos entre estos imperativos racionales: entre la ley del Estado y las inclinaciones de las voluntades y deseos de los hombres. La voluntad será libre y autónoma porque estará regida no por deseos sensibles, por intereses, contingencias, circunstancias o fuerzas externas, sino por ella misma. Será una buena voluntad absoluta, la encarnación del imperativo categórico, y estará gobernada por un solo precepto: que el principio de toda acción sea capaz de convertirse en ley universal. Teniendo en cuenta la existencia de los instintos naturales del hombre, la adopción de este criterio universal no estaba nada clara en el mundo que veía Kant a su alrededor, y a veces dudó de que se pudiera llegar a ello. Pero, sin esta aplicación práctica mediante la libre voluntad, no puede darse moralidad alguna.

Las perspectivas de una paz perpetua

Kant habla de esto en su ensayo *Zum ewigen Frieden*. La moral no podía encerrarse dentro de los límites de un Estado concreto; y aunque el hombre permaneciera fiel a una constitución civil justa, no estaría cumpliendo con los requisitos del imperativo categórico. Kant se mueve en el plano internacional, en el de las relaciones entre Estados, donde halla la

[9] Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. Manuel G.ª Morente. Espasa-Calpe (Madrid, 1963), pp. 72-73.

misma pasión asocial encarnada en toda nación soberana. Actualmente el hombre no se comporta como un ser humano racional al nivel del Estado, como tampoco ocurre al nivel individual. De ser racionales los hombres, convendrían en la necesidad de una paz universal perpetua, como se desprende leyendo la *Metafísica de la ética*, en la que, con implacable lógica, se habla de la necesidad de los principios morales universales. Pero, aunque el hombre es capaz de razonar, en la práctica cotidiana no se comporta racionalmente. Es, empero, su destino el que la naturaleza le lleve a una conducta ética. Una vez más, lo mismo que los resultados de sus apetitos individuales animalescos le conducen a la vida colectiva, así también la experiencia sangrienta de su asociabilidad belicosa le conducirá inevitablemente a la paz perpetua y a la idea de una federación mundial.

La doctrina kantiana de las perspectivas de paz se basa en los mismos argumentos teológicos que adoptara en su ensayo de 1784 sobre la historia universal. ¿Cómo podría ser racional la naturaleza en algunas de sus partes, en las leyes newtonianas universalmente aceptadas, y no en otras? ¿Dependía la paz exclusivamente de una fortuita concatenación de circunstancias como las configuraciones epicúreas de los átomos? ¿Eran posibles por igual el desastre universal y el orden mundial? Kant, al igual que Herder, tuvo momentos de duda acerca del verdadero sentido de la historia universal, aunque siempre volvería a su tesis de que, si la especie quería realizar su naturaleza racional, era precisa la existencia de un Estado cosmopolita. Aunque se detuvo a especular sobre lo que ocurriría al hombre si no mediara el desafío del conflicto o la tensión de la sociabilidad asocial, no desperdició demasiado tiempo con el problema de la calma universal, que tanto preocupara a los filósofos pacíficos. Para Kant, la paz universal era algo tan remoto, algo así como el reino de la razón matemática para los franceses, que la inercia que pudiera acarrear no le preocupó en absoluto.

Kant se formuló una pregunta empírica, pragmática e histórica, cosa rara en él. ¿Cuál es el estado del imperativo categórico en el mundo de hoy? ¿Ha habido mejora en la naturaleza moral del hombre para que se pueda sostener el argumento teleológico? La respuesta de Kant, en claro contraste con el expansivo optimismo de la escuela francesa de finales del dieciocho, es una afirmación muy tímida y algo escéptica en el sentido de que el paciente histórico empieza a mostrar algunos signos de mejoría. Repetiría este mismo veredicto en un tono algo burlón en uno de sus últimos escritos, *Der Streit der Fakultäten* (La batalla de las facultades). Las sociedades que él examinó se hallaban en un estado de competición violenta e inhumana. Trasladado a los términos de su metafísica de la moral, esto significaba que actuaban según factores externos, no autónomos, y que se trataban recíprocamente como medios y no como fines. Pero las consecuencias de esta competitividad no eran totalmente negativas para el desarrollo futuro del hombre ya que las ambiciones impulsaban a los monarcas a efectuar reformas internas, y ninguna sociedad europea se hallaba de hecho en estado de somnolencia. El aumento del comercio había

aportado mayor libertad individual y una mayor cultura. La misma guerra demostraba las realidades de las interralaciones entre los Estados y conducía ineluctiblemente a la unión europea.

Como quiera que en *La paz perpetua* adopta siempre Kant «la postura del ángel», conviene hacer hincapié en el tono bastante negativo y sombrío de muchas otras obras suyas, por lo general poco citadas. El origen escatológico del hombre en la tierra, una fantasía en la que Kant no creía demasiado y que sacó sin duda de «un chascarrillo persa», supone un alejarse de su tradicional sobriedad, aunque nos permite al mismo tiempo bucear en los profundos sentimientos de Kant sobre el carácter y la condición del hombre.

«El paraíso, residencia de la primera pareja humana, estaba ubicado en el cielo, repleto de árboles silvestres que daban los frutos más deliciosos y tan superfluos que, una vez comidos, se evaporaban insensiblemente con la respiración; pero hay un solo árbol en medio del jardín que produce un fruto encantador pero que no se puede transpirar. Como nuestros primeros padres, pese a la prohibición, desearon comer de él, para que no se ensuciara el cielo, no quedó otra solución que uno de los ángeles les mostrara la tierra a una gran distancia y les dijera: «ahí tenéis el excusado universo»; acto seguido los condujo hasta allí para que hicieran sus necesidades, y allí los dejó, mientras que él regresaba al cielo. Fue así como apareció la especie humana sobre la tierra»[10].

En la fantasía, último ensayo de Kant, *La batalla de las facultades*, la humanidad consigue la paz eterna perpetua sólo por puro agotamiento, tras haberse lastimado una y otra vez arremetiendo contra todo como un toro salvaje[11]. El filósofo que lanzara el eslogan prometeico de la ilustración, *sapere aude* (aunque el movimiento estaba ya a punto de desaparecer), albergó más de una duda en cuanto a la perfectibilidad histórica del hombre. Le resultaba difícil compaginar las dos alternativas a dicha idea; a saber, la concepción terrorista religiosa de que el mundo implicaba el retroceso de todas las cosas, y la concepción sandia de que el hombre no era más que un payaso que giraba siempre en torno al mismo punto. Como no se había demostrado que la perfectibilidad fuera imposible, él sintió como imperativo moral creer en la posibilidad de ello y obrar *como si* fuera factible, ayudando de este modo a que se produjera el deseado fin. El hecho de que en el pasado no hubieran crecido más las cosas no era un argumento pragmático ni teórico contra el seguir intentándolo; después de todo, los hombres habían conseguido montarse en globos aerostáticos tras repetidas intentonas. La edad contemporánea era superior en reformas pese a la opinión tan extendida sobre su pretendida degeneración moral. La humanidad ya se había elevado a un nivel ético más alto desde el que podía mirar más lejos, y este hecho le había permitido al hombre afinar la crítica moral a sí mismo.

---

[10] KANT, «Das Ende aller Dinge», nota de pp. 179-180.

[11] KANT, *Streit der Fakultäten*, en *Werke*, VII, 407.

El argumento de Kant fue con mucho el más sofisticado de todos los avanzados por los progresistas, lo que no asombra si se piensa que fue Kant el más grande dialéctico entre todos ellos. Su versión de la astucia de la razón (o de la naturaleza, o de la Providencia) es la más compleja de todas, aunque se puedan encontrar ideas muy parecidas en Turgot y en Condorcet. El enorme potencial de destrucción que vio concentrado en las manos de las nuevas naciones-Estados obligaría a éstas a aceptar una «constitución cosmopolítica», lo mismo que «la violencia por todos los lados» había obligado a los hombres a someterse a la ley pública al interior de los Estados. Y, si los hombres temían el despotismo de un solo Estado universal, por propio interés deberían optar por una confederación y por una ley de las naciones.

La confederación mundial de Kant, inspirada por el propio interés, estaba basada en consideraciones económicas, que fueron determinantes para un racionalista del siglo XVIII: el coste creciente de la financiación de los ejércitos, la inflación general, la deuda nacional cada vez mayor... La impotencia iba a conseguir a la postre lo que tenía que haber hecho la buena voluntad, pero que no había querido hacer. Si las naciones, más bien que el príncipe, tenían la voz cantante en cuanto a la declaración de una guerra, desarrollo inevitable de la constitución civil justa, entonces, argüía Kant, la gente se negaría por propio interés a exponerse al holocausto. De este modo, cada generación avanzaría por amor propio, no por amor al bien. Esto es una traslación tan patente de la economía de Smith al ámbito de la moral y la historia que sorprende el que no se haya comentado con más frecuencia. El propio interés de los individuos conduce a una armonización de todos los intereses; y el deseo belicoso de grandeza y expansión es tan fuerte que los hombres, enfrentados a la posibilidad de la aniquilación, escogen la paz.

Kant fue plenamente consciente de que los grandes estadistas no habían hecho el mínimo caso de proyectos como los del abate de Saint-Pierre o de Rousseau; y también sintió la precariedad de una paz universal mantenida exclusivamente siguiendo el principio del equilibrio del poder. Pero, paradójicamente, la paz perpetua vendría por fin a las naciones de la tierra a pesar de ellas mismas y a causa de sus mismísimos instintos agresivos. Tal era el destino de la humanidad, y formaba parte de la moralidad y la razón obrar a tenor del mismo, sin ponerle traba alguna. «Fata volentem ducunt, nolentem trahunt». Kant, el conceptualizador de una utopía más allá de la animalidad, fue en realidad un utópico muy reacio, pero utópico en la vieja tradición al fin y al cabo. Después de todo, los «utopistas con librito» sólo arribaban a su isla bienaventurada después de un naufragio o de una peligrosa andadura por un territorio intransitable. Cuando la utopía se planteó en términos de tiempo más que de espacio, fue la historia el terreno de castigo que había que atravesar.

ÍNDICE

TOMO II

PARTE III

APOGEO Y MUERTE DE LA UTOPÍA CRISTIANA

7. La pansofía: un sueño de ciencia 9
8. Bruno, el mago de Nola 30
9. Bacon, el pregonero de la nueva Atlántida 58
10. La ciudad del sol de Campanella 83
11. Andreae, pastor de Cristianápolis 123
12. Comenio y sus discípulos 151
13. Revuelo general en la guerra civil inglesa 184
14. El Rey Sol y sus enemigos 233
15. Leibniz: el canto del cisne de la república cristiana 266

PARTE IV

LAS EUPSIQUIAS DE LA ILUSTRACIÓN

16. El dilema de los filósofos 295
17. El *monde idéal* de Jean-Jacques 326
18. Superando la doctrina de la rueda 348
19. Turgot y el futuro de la mente 358
20. Condorcet: progresando hacia el Elíseo 394
21. Kant: más allá de la animalidad 437